

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

---

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३२

ऑक्टोबर १९७८

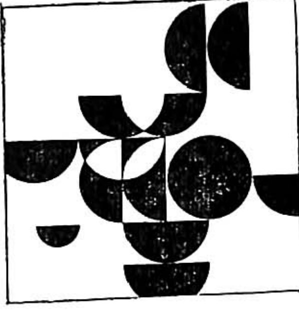
अंक १

नवभारत

[अनुक्रमणिका]







महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३२। अंक १। ऑक्टोबर १९७८
किंमत २ रुपये। वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

अनुक्रमणिका





नवभारत

ऑक्टोबर १९७८

अनुक्रम

लेखक-परिचय

प्रभाकर पाध्ये :
मराठी साहित्यिक, सौंदर्यमीमांसक, पत्रकार व विचारवंत, पुणे.

बि. म. दांडेकर :
प्रख्यात अर्थशास्त्रवेत्ते व गोखले अर्थशास्त्र संस्थेचे संचालक, पुणे.

वा. म. कुलकर्णी :
संस्कृत-प्राकृतचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक व सेवानिवृत्त संचालक, भाषा संचालनालय, मुंबई.

जॉर्ज हेन्रिक फॉन राईट :
अग्रगण्य तत्त्ववेत्ते. तर्कशास्त्र, विगमन व संभवनीयता, आणि नीतिशास्त्र ह्या विषयांवर मूलभूत महत्त्वाचे लेखन. 'व्हरायटीज ऑव्ह गुडनेस', 'नॉर्म अँड ॲक्शन' हे त्यांचे प्रसिद्ध ग्रंथ.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी :
विद्वान, विचारवंत, लेखक व विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक, वाई.

एस. डी. इनामदार :
मराठी कथाकार व विश्वकोशातील विविध कला विषयांचे संपादक, वाई.

प्र. म. बांदिवडेकर :
राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख, कला-वाणिज्य महाविद्यालय, वाई.

द. ता. भोसले :
मराठीचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख, छत्रपती शिवाजी कॉलेज, सातारा.

संपादकीय —

विद्यापीठातील अभ्यासक्रम :

१०+२+३ हा आकृतिबंध अवतीर्ण झाल्यानंतर महाराष्ट्रातील विद्यापीठांना आपल्या अभ्यासक्रमांची पुनर्रचना करणे आवश्यक झाले. ही एक चांगली संधी होती. उच्च शिक्षण अधिक सकस केले पाहिजे, त्याच्या आशयाचा जीवनाशी सांधा जुळवला पाहिजे असे शिक्षणतज्ञ नेहमी म्हणतात. हे साधण्यासाठी उदाहरणादाखल काय करता येईल, हेही ते अधूनमधून स्पष्ट करतात. पण ह्यावेळी विद्यापीठातील सबंध अभ्यासक्रमाची नव्याने रचना करण्याची संधी त्यांच्यापुढे चालून आली होती. पाटी घासून पुसून त्यांच्यापुढे ठेवण्यात आली होती आणि त्या कोऱ्या पाटीवर त्यांना योग्य वाटेल ते लिहिण्याची त्यांना मुभा होती. हे अर्थात् एक आव्हानही होते. त्यांनी तिच्यावर काय लिहिले हे पाहिले आणि त्यांनी जे लिहिले त्याच्यातील काय विरत चालले आहे आणि काय पुसून टाकण्याचा प्रयत्न होत आहे हे पाहिले की उच्च शिक्षणाचा कस सुधारण्याचा प्रयत्न कोणत्या वास्तव परिस्थितीत आपल्याला करायचा आहे ह्याची अधिक यथार्थ कल्पना येईल. ह्या परिस्थितीची नीट जाणीव असेल तर उच्च शिक्षणाचा दर्जा आणि परिणामकारकता सुधारण्यासाठी प्रयत्न केला, तर साधता येतील अशी काही उद्दिष्टे स्वीकारून ती साधण्यासाठी व्यवहार्य असा कार्यक्रम आपल्याला आखता येईल. परिस्थितीला तोंड देण्याचा दुसरा मार्ग म्हणजे प्रगत देशांतील चांगल्या विद्यापीठांच्या तोडीला आपली विद्यापीठे येतील अशा सुधारणा कागदोपत्री दाखल करून, त्यांच्यावर स्वीकृतीचा शिक्कामोर्तब करून मोकळे होणे. पण केवळ मंत्रोच्चाराने वास्तव परिस्थितीत सुधारणा घडून येत नाही हे लक्षात येण्याएवढा, ह्या तोडग्याबाबतचा संपन्न अनुभव आपल्या गाठीशी आहे.

ह्या संबंधातील एक लक्षणीय घटना अशी आहे : मुंबई विद्यापीठाने नवीन (+३ च्या) अभ्यासक्रमाचा एक भाग म्हणून एका पायाभूत अभ्यासक्रमाची (foundation course) रचना केली आहे. आर्टस्, विज्ञान आणि वाणिज्य ह्या तिन्ही विद्याशाखांत हा पायाभूत अभ्यासक्रम अनिवार्य करण्यात आला आहे. ह्या अभ्यासक्रमात दोन अभ्यासपत्रिका समाविष्ट करण्यात आल्या आहेत. एका अभ्यासपत्रिकेची, उद्दिष्टे वैज्ञानिक पद्धतीचे स्वरूप व वैशिष्टचे यांचा परिचय करून देणे, मूलभूत वैज्ञानिक संकल्पनांची आणि त्यांच्याद्वारा समग्र विश्वाच्या स्वरूपाचे जे चित्र साकार होते त्याची माहिती देणे, आणि विज्ञान आणि तंत्रज्ञान ह्यांच्यामुळे जे सामाजिक व सांस्कृतिक परिणाम घडून आले आहेत ते स्पष्ट करणे अशीं अशी आहेत. दुसऱ्या अभ्यासपत्रिकेतून भारताची सामाजिक घडण कशी उत्क्रांत होत आली आहे, आजघडीला भारताचे सामाजिक, राजकीय, आर्थिक व सांस्कृतिक चित्र कसे आहे, ह्याचा विद्यार्थ्यांना परिचय करून द्यायचा आहे. हा अभ्यासक्रम चांगल्या रीतीने शिकविण्यात आला तर शिक्षण पुरे झाल्यावर विद्यार्थ्याला ज्या जगात आणि ज्या समाजात वावरायचे आहे त्याचे त्याला अधिक सखोल आणि स्पष्ट आकलन होईल आणि म्हणून हा अभ्यासक्रम अतिशय उपयुक्त आहे ह्यात शंका नाही.

पण ह्या अभ्यासक्रमामुळे विज्ञानशाखेतील विद्यार्थ्यांवरील अभ्यासाचा भार वाढतो अशी तक्रार प्रथम दबकत आणि नंतर उच्चस्वराने करण्यात येऊ लागली. काही महाविद्यालयांच्या प्राचार्यांनीही

ह्या तक्रारीला पाठिंबा दिला. हे प्राचार्य नावाजलेल्या महाविद्यालयांचे, ज्यांचे विद्यार्थी विद्यापीठाच्या परीक्षा चांगल्या रीतीने पास होतात आणि अनेक पारितोषिके पटकावतात अशा महाविद्यालयांचे होते. अखिल भारतीय विद्यार्थी परिषदेने निदर्शने करून, मोर्चा काढून हा प्रश्न धसाला लावला. (कोणत्याही रास्त किंवा काल्पनिक गाऱ्हाण्याकडे अधिकाऱ्यांचे लक्ष वेधण्याची, एखादे गाऱ्हाणे अस्तित्वात आहे हे सार्वजनिक रीतीने प्रस्थापित करण्याची, ही उभयपक्षांनी स्वीकारलेली आणि उभयपक्षांना समजणारी भाषा झाली आहे. ज्याच्याविषयी मोर्चा काढण्यात आलेला नाही ते गाऱ्हाणे नसते हे आता मान्य झालेले आहे.). विद्यार्थी परिषदेवर कोणाचे काही आरोप असले तरी एखाद्या प्रश्नावर केवळ 'धमाल' उडवून देण्यासाठी म्हणून ती काही चळवळ करील असे कुणी म्हणणार नाही. ह्यानंतर कुलगुरूंनी ह्या प्रश्नात लक्ष घातले आणि अभ्यासक्रमात, विद्यार्थ्यांवरील भार कमी करण्याच्या दृष्टीने सुधारणा केली. म्हणजे प्रथम ठरविलेल्या अभ्यासक्रमात कपात करून तो होता त्याच्या अर्धा केला. ह्या प्रसंगाने आणखी काही गोष्टीही उघड झाल्या. कित्येक महाविद्यालयातून हा अनिवार्य अभ्यासक्रम शिकवायला सुरवातही झाली नव्हती आणि जेथे तो शिकविण्यात येत होता अशा अनेक महाविद्यालयांतील तो प्रत्यक्ष शिकविणाऱ्या प्राध्यापकांना नेमके काय शिकवायचे आहे ह्याची नीटशी कल्पना नव्हती. एकंदरीत हा अभ्यासक्रम म्हणजे एक नवीन 'टूम,' कुणीतरी काढलेली एक नवीन 'शक्कल' आहे, ती चार दिवस निभावून न्यावी लागेल आणि मंडळी अनुभवाने शहाणी झाल्यानंतर परत गाडे मूळपदावर येईल व सर्व स्थिरस्थावर होईल असे वातावरण ह्या नवीन अभ्यासक्रमाभोवती निर्माण झालेले दिसले.

ही परिस्थिती दुर्दैवी आहे. विद्यार्थ्यांवरील 'भारा'चा प्रथम विचार करू. पूर्वी एखादा शास्त्री आपण 'वाराणशीला बारा वर्षे व्याप्ती पडलो' म्हणून अभिमानाने व संतोषाने सांगत असे. इतर माणसे त्याच्याविषयी हे हेटाळणीनेही म्हणत असत. पण प्रत्येक विद्यार्थी आपल्या गतीने आपल्या पसंतीच्या विषयात त्याला संधी मिळेल आणि झेपेल त्या प्रमाणात प्रगती करून घेऊ शकत असे, अशी व्यवस्था तेव्हा होती. प्रत्येकाने अमुक कालावधीत अमुक एक अभ्यासक्रम 'पुरा' केला पाहिजे असे कृत्रिम कालमर्यादेचे बंधन नव्हते. आज ते बंधन आहे. बारावीची परीक्षा पार पाडून महाविद्यालयात प्रवेश मिळविण्यासाठी आवश्यक असलेली पूर्वतयारी ज्यांनी सिद्ध केली आहे, त्या सर्वांसाठी एक समान अभ्यासक्रम–समान कालावधीत पुरा केला पाहिजे असा एक समान अभ्यासक्रम–मुक्रर करण्यात आला आहे. परीक्षेचे मुख्य उद्दिष्ट विद्यार्थ्याने विषयाचे संपादन केलेले ज्ञान किती भक्कम, व्यापक, चोख आहे ह्याची चाचणी घेण्याचा असतो. पण जेथे परीक्षेला खूप विद्यार्थी बसतात आणि विद्यार्थ्यांना क्रमांक दिले जातात तेथे परीक्षेला अनिवार्यपणे स्पर्धेचे स्वरूप येते; आणि ज्या परीक्षेचा निकाल म्हणून विद्यार्थी पास किंवा नापास ठरतो आणि विद्यार्थी पास किंवा नापास होण्यावर त्याचे बरेचसे भवितव्य अवलंबून असते तेथे परीक्षा ही एक 'अडथळ्यांची शर्यत' (obstacle race) बनते. हा अडथळा ओलांडून सुखरूपपणे पलीकडच्या बाजूला येऊन उतरणे हे विद्यार्थ्याचे प्रमुख उद्दिष्ट रहाते. ह्या परिस्थितीत अभ्यासक्रम अनिवार्यपणे 'भार' ठरतो. अर्थात् 'भार' फारच कमी केला तर परीक्षेत उत्तीर्ण होण्याला लोकांच्या दृष्टीने काही महत्त्व उरणार नाही हे विद्यार्थ्यांना माहीत असते, म्हणून त्याला 'स्टँडर्डची' काळजी असते. म्हणून तो अमुक विद्यापीठाऐवजी अमुक विद्यापीठ पसंत करतो. तेव्हा लोकांवर काही प्रमाणात तरी छाप पडेल इतका 'भार' असलाच पाहिजे पण परीक्षेचा अडथळा अलगदपणे पार पाडता येणार नाही इतका तो जाचक असता कामा नये, अशा द्विधा मनःस्थितीत तो असतो.

आपल्या शिक्षणव्यवस्थेत हे सर्व अपरिहार्यपणे घडून येते. जुन्या व्यवस्थेत असा 'भार' नव्हता. विद्यार्थ्यासमोर त्याने स्वतः होऊन स्वीकारलेले एक उद्दिष्ट साधण्याची कामगिरी असे. आजसुद्धा ज्या प्रमाणात विद्यार्थी काही काळ तरी परीक्षेला विसरू शकेल, एखाद्या विषयात रमेल, तो समजून





घेण्यातला आनंद अनुभवेल, त्या प्रमाणात त्याची ‘ भारा ’ची जाणीव दुय्यम होईल. त्याच्यासमोर एक कमीअधिक कठीण पण जी पार पाडण्यात काही धन्यता मानावी अशी कामगिरी उभी राहील. भाराचे अशा श्रेयस्कर कामगिरीत किती प्रमाणात परिवर्तन होईल हे विद्यार्थ्यांच्या बुद्धीचा आणि जिज्ञासेचा किती विकास झाला आहे, ह्याच्यावर जसे अवलंबून राहील तसेच प्राध्यापक विषय कसे शिकवितात, ह्यावरही अवलंबून राहील. शिक्षकाची खरी जरूरी ह्यासाठी असते. पण शिक्षकही जर परीक्षेला दबलेले असतील, तर उच्च शिक्षणातील आत्माच आपण हरवून बसू.

‘ विद्यार्थ्यावरील भार ’ ह्या कल्पनेचा दुसरा एक भाग आहे. विद्यार्थ्याला किती तास वर्गात व्याख्याने ऐकत बसावे लागते आणि प्रयोगशाळेत प्रयोग करीत उभे रहावे लागते, ह्यावरून त्याच्यावर किती भार आहे हे ठरते. ‘ विद्यार्थ्यांना महाविद्यालयात जर इतका वेळ दवडावा लागत असेल, तर ते अभ्यास तरी कधी करणार ? ’ असा प्रश्न अनेकदा विचारला जातो. ह्याचा अर्थ विद्यार्थी महाविद्यालयात जो वेळ घालवितात तो वाया जात असतो, व्याख्याने ऐकणे किंवा प्रयोग करणे म्हणजे अभ्यास करणे नव्हे, असे ह्याच्यात गृहीत धरलेले असते. हे गृहीत जर सत्य असेल तर विद्यार्थ्यांवर महाविद्यालयात इतका वेळ घालविण्याची सक्ती का करण्यात येते हा प्रश्न उपस्थित होतो. ह्याचा संबंध प्राध्यापकांच्या स्वतःच्या विषयाविषयीच्या प्रतिष्ठेच्या कल्पनेशी आणि प्राध्यापकांच्या नोकऱ्यांशी पोचतो. समजा, एका वर्षासाठी म्हणून गणिताचा अमुक अभ्यासक्रम आणि रसायनशास्त्राचा अमुक अभ्यासक्रम मुक्रर करण्यात आला आहे. मग विद्यार्थ्यांना हा गणिताचा अभ्यासक्रम नीट शिकविण्यासाठी आठवड्याला चार तास शिकविणे आवश्यक आहे असे दिसून आले, तर मग रसायनशास्त्राचा अभ्यासक्रम शिकविण्यासाठीही आठवड्याला चार तास शिकविणे आवश्यक आहे असे आपोआप ठरते. आणि हे इतर सर्व विषयांच्या अभ्यासक्रमांबाबतही ठरते. नाहीतर ‘ सर्व विषयांची प्रतिष्ठा समान आहे ’ ह्या मूलतत्त्वाला बाध येतो. विषय शिकविणे म्हणजे त्या विषयांतील संकल्पना आणि तत्त्वे स्पष्ट करणे, त्यांचे उपयोजन (application) कसे करावे हे समजावून देणे, विद्यार्थ्यांना असे उपयोजन करायला लावून त्यांच्या चुका त्यांच्या ध्यानात आणून देणे, दुरुस्त करणे असे असेल तर सर्व विषय शिकवायला सारखेच तास आवश्यक असतात असे मानायचे कारण नाही. ज्या विषयात माहितीचा, तपशिलाचा भाग अधिक असेल त्या विषयांचा अभ्यास विद्यार्थ्यांवर सोपवायला हरकत नाही. ज्या तत्त्वांनी, नियमांनी, संकल्पनांनी ह्या तपशिलामध्ये परस्परसंबंध प्रस्थापित करण्यात आला आहे आणि त्याची एक तार्किक व्यवस्था लावण्यात आली आहे हे शिक्षकाने समजावून सांगितले की ह्याच स्वरूपाचा इतर तपशील गोळा करण्याचे काम विद्यार्थ्यांवर सोपविता येईल. पण (उदाहरणादाखल) गणित आठवड्याला चार तास शिकवावे लागते म्हणून रसायनशास्त्रही चार तास शिकवावे लागते, किंवा अर्थशास्त्राची मूलतत्त्वे चार तास शिकवावी लागतात म्हणून मराठ्यांचा इतिहासही चार तास शिकवावा लागतो असे आपण गृहीत धरले, तर मग रसायनशास्त्र किंवा मराठ्यांचा इतिहास शिकविणाऱ्याला वर्षभर आठवड्याला चार तास ह्या दराने आपण शिकवीत राहिलो तरी मधेच संपणार नाही एवढी सामग्री हुडकून काढावी लागते. वर्गात शिकविणे, म्हणजे व्याख्याने देणे, हे प्राध्यापकांचे मुख्य, किंबहुधा सबंध काम, अशी कल्पना असल्यामुळे विषयाचे तास कमी झाले तर काम कमी झाले असे होते. म्हणजे प्राध्यापकांच्या नोकऱ्यांवर गदा येते. ह्यामुळे, भार वाढविण्यात, निदान कमी न होऊ देण्यात प्राध्यापकांचे हित असते. येथे प्राध्यापक आणि परीक्षार्थी विद्यार्थी ह्यांचे हितसंबंध साक्षात् विरोधी असतात.

जेव्हा एखाद्या व्यवस्थेला प्राध्यापक आणि विद्यार्थी रुळलेले असतात, ती व्यवस्था त्यांच्या सवयीची झालेली असते तेव्हा तिच्याशी जुळवून घ्यायला सर्वजण तयार असतात. पदवी मिळविण्यासाठी एवढा भार सहन केला पाहिजे ही वस्तुस्थिती विद्यार्थ्यांनी स्वीकारलेली असते. जेव्हा ह्या

अनुक्रमणिका

व्यवस्थेत मूलभूत सुधारणा करण्याचा प्रयत्न होतो, तेव्हा हे परस्परविरोधी हितसंबंध उघड होतात. मुंबई विद्यापीठाने जो पायाभूत अभ्यासक्रम अंमलात आणण्याचा प्रयत्न केला, त्यामुळे हा प्रस्थापित समतोल बिघडला. प्रस्थापित विषय शिकविणाऱ्या प्राध्यापकांना जर आपापले विषय शिकविण्याचे काम पुरेशा म्हणजे रूढ प्रमाणात उपलब्ध असले, तर ह्या नवीन अभ्यासक्रमाचे सोयरसुतक त्यांना असायचे कारण नव्हते. विद्यार्थ्यांच्या दृष्टीने हा अभ्यासक्रम म्हणजे त्यांच्यावर निष्कारण लादण्यात आलेला भार ठरणे स्वाभाविक होते. १०+२+३ ह्या नवीन आकृतिबंधामुळे ज्यांचे काम कमी झाले होते, त्या प्राध्यापकांना हा अभ्यासक्रम ही एक इष्टापत्ती ठरली. पण तिच्यात आपत्तीचा अंश होताच.

एखाद्या रूढ व्यवस्थेत यांत्रिक पद्धतीने आपण सुधारणा करू गेलो तर काय होते, हे नवीन अभ्यासक्रमाला सर्व संबंधितांनी जो प्रतिसाद दिला त्याच्यावरून कळून येईल. नवीन अभ्यासक्रम कुणीतरी ठरविला आणि मग तो सर्वांना कळविण्यात आला आणि अंमलात आणण्यात आला. ह्या अभ्यासक्रमाची उद्दिष्टे काय असावीत, तो नीट अंमलात आणायचा तर कोणती पूर्वतयारी करावी लागेल, कोणत्या प्रकारची यंत्रणा उभारावी लागेल ह्याची सर्व संबंधितांनी तपशीलवार चर्चा केली आणि नंतर सममतीने (consensus) तो स्वीकारण्यात आला नाही. बाटली बदलावी लागेल पण पेय जुनेच, परिचित राहील अशी व्यवस्था करता येईल, अशी अनेकांची कल्पना होती. बदलाची, सुधारणेची आवश्यकता आहे हे मनापासून थोड्यानाच पटले होते. नव्या बाटलीतील पेय काहीसे अपरिचित भासले तेव्हा हा आपल्यावरील अन्याय आहे अशी अनेकांची धारणा होणे स्वाभाविक होते.

अनुक्रमणिका

प्रभाकर पाध्ये

मार्क्स आणि मनुष्यस्वभाव : उत्तरार्ध

माणूस हा राजकीय प्राणी आहे, असे ॲरिस्टॉटल्ने म्हटले. ॲरिस्टॉटल्च्या या व्याख्येशी मार्क्सचे एकदम मतैक्य झाले असते. विषमतेने, पिळणुकीने आणि वर्गविग्रहाने ग्रासलेल्या समाजातले जीवन संघर्षमयच असते, आणि त्यात तगून राहण्याच्या प्रयत्नांत माणूस राजकीयच बनतो. मार्क्सचे विशिष्ट सिद्धांत सोडले, तरी जीवनकलहाच्या सनातन ओढगस्तीत सर्वसाधारण माणसाचे जीवन इतके बेभरंवशी (insecure) बनते, की त्यात टिकून राहण्यासाठी माणसाला थोडेबहुत राजकारणी बनावेच लागते. अजिबात अपघात न केलेल्या एका मोटरवाल्याला त्याच्या यशाचे रहस्य विचारले असताना तो म्हणाला, की दुसरा मोटरवाला बिनचूक मोटर हाकील असे मी कधीच मानले नाही. जीवनाचा खटारा चालविणाऱ्यालासुद्धा दुसरा माणूस आपले गाडे सरळ हाकील असे धरून चालता येणार नाही. त्याची चाल वाकडी पडेल असे गृहीत धरूनच पाऊल टाकावे लागते. ' राजकीय ' याची ॲरिस्टॉटल्कृत व्याख्या इतकी भूभेदी नव्हती, पण या भूभेदी अर्थानेच ती अधिक खरी वाटते. उंदराला मारण्यासाठी दबा धरून बसणारे मांजर राजकारणीच म्हणायला हवे. मेंदूच्या याही विक्षेपाचा प्रारंभ मानवेतर प्राण्यांच्या मेंदूत झालेला दिसतो !

माणूस हा सामाजिक प्राणी आहे, हीदेखील अशीच सरळ व्याख्या. माणूस माणसाच्या सहवासात जन्मतो; सहवासात वाढतो; सहवासात जगतो. जीवनकलहासाठी करावयाच्या उद्योगातही त्याला इतरांशी सहकार्य करावे लागते. किंबहुना इतरांशी सहकार्य ही त्याच्या जीवनाची एक अटच असते. त्याला सामाजिक होणे भागच आहे. माणूस इतका सामाजिक आहे, की समाज ही एक सेंद्रीय रचना आहे अशी कल्पना काही समाजशास्त्रज्ञांनी केली. ही कल्पना अर्थात चूक आहे. समाजाच्या प्रत्येक घटकाला एक स्वतंत्र अस्तित्व आहे, व्यक्तित्व आहे. ते पूर्णपणे स्वतंत्र नसेल; वास्तवात या स्वातंत्र्याला फार मोठा अर्थ नसेल; पण आपण स्वतंत्र आहोत, वेगळे आहोत असे व्यक्तीला वाटते ही महत्त्वाची गोष्ट आहे. त्यातले सत्य, प्रा. मे. पुं. रेगे यांनी असे मांडले आहे : " व्यक्ती असणे आणि सामाजिक असणे, इतरांपासून आपण अलग आहोत, आपण स्वत: आहोत, इतर नव्हे ही जाणीव असणे आणि इतरांशी तादात्म्य पावण्याची शक्ती आणि प्रवृत्ती असणे हे दोन्ही घटक ज्याला आपण मानवी म्हणू अशा अस्तित्वाला आवश्यक असतात. " (किर्लोस्कर, मे १९७८). मार्क्स म्हणेल, असे मानवी अस्तित्व साम्यवादी समाजातच संभवते. आजच्या विषम-वर्गविग्रहित समाजात मानव हा नुसता सामाजिक नसतो, तर तो सामाजिक संबंधाचा बंदीश असतो. (फॉयरबाखवरील सहाव्या टीपेत त्याने हे स्पष्टच म्हटले आहे.) माणसाचे सत्त्वच सामाजिक संबंधांनी ठरते, असे तो म्हणतो. ' सामाजिक संबंध ' म्हणजे काय, तर मार्क्सच्या परिभाषेत ' उत्पादन-संबंध ' – म्हणजे उत्पादनाच्या भौतिक पद्धतीने (The material mode of production) निर्माण केलेले जमीनदार-कूळ, मालक-नोकर, भांडवलवाला-कामगार वगैरे संबंध. या नात्यांनी माणूस जगतो. हे नाते त्याच्या अस्मितेचा कबजा घेते. तेव्हा माणसाला नुसते सामाजिक म्हणून मार्क्सचे समाधान होणार नाही–तो सामाजिक संबंधांनी जखडलेला असतो. त्याच्या जीवनाचे

अनुक्रमणिका

हिशेब या संबंधांशी जखडलेले असतात. त्याच्या ध्येयधोरणांची बांधणी या संबंधांनी होते.

माणूस हा नैतिक प्राणी आहे, म्हणजे मानवेतर प्राणी तसे नाहीत अशी ग्वाही देणारी एक व्याख्या आहे. एका दृष्टीने माणसाला सामाजिक म्हटल्यावर त्याला नैतिक म्हणायलाच हवे. कारण आपले बरेचसे नीतिशास्त्र हे समाजशास्त्रच असते. आपले बरेचसे नीतिनियम आणि नीतिनिबंध सामाजिक जीवनाला आवश्यकच असतात. सामाजिक गरजांसाठी आवश्यक असलेल्या वर्तनाला नैतिक वर्तनाचे रूप दिले जाते, मार्क्स हे एकदम मान्य करील; तो एवढीच पुस्ती जोडील, की ज्याला तुम्ही सामाजिक गरजा म्हणता, त्या प्रस्थापित वर्गीय समाजाच्या गरजा असतात. पण पुढे स्टालीनने जो नियम भाषेला लावला तो अनेक सामाजिक गोष्टींना लावावा लागेल. स्टालीन म्हणाला, की भाषा वर्गीय बंधनात अडकवता येत नाही; तशी ती अडकवली तर परस्परविरोधी वर्गांतील लोकांना एकमेकांशी बोलणेच बंद करावे लागेल. (पाहा : त्याची Letters on Linguistics). तसेच गाडी उजव्या बाजूने हाकावी की डाव्या बाजूने हाकावी यात वर्गीय हितसंबंध येण्याचे कारण नाही. वर्गीय हितसंबंधांखेरीज निरनिराळ्या वर्गांना आणि गटांना जोडणाऱ्या अनेक गोष्टी असतात, आणि त्यांना आवश्यक असे यमनियमही असतात. त्यांना अनेकदा नैतिक स्वरूप दिले जाते. उदाहरणार्थ, खोटे बोलू नये; आता सर्वत्र सर्रास खोटे बोलू लागले, कोणाच्या बोलण्यावर केव्हा विश्वास ठेवावा या बाबतीत धरबंद उरला नाही तर समाजधारणाच अशक्य होईल. तेव्हा या नैतिक नियमाचा वर्गीय रचनेशी काही संबंध नाही.

पण माझ्या मते जिला खरोखर नैतिक बुद्धी म्हणता येईल, जी सामाजिक बुद्धीपेक्षा वेगळी आहे, ती निराळीच म्हणायला हवी. व्यक्तीच्या आणि समाजाच्या जीवनाची उभारणी अखेरीस जीवनतृष्णेवर झालेली असते. जीवसंरक्षण आणि वंशसंवर्धन यांच्या अनुरोधाने अखेरीस व्यक्तीच्या आणि समाजाच्या धारणेची चाल असते. यांना अनुसरून जी नीती असते (आणि जी बरीचशी सामाजिक असते) त्याहूनही उच्च प्रकारची काही एक नीती आहे. ती जीवनतृष्णेच्या पाशापासून मुक्त असते. मला जगण्यासाठी अन्न खायला हवे पण मी अन्नसत्याग्रह करीन, मला निसर्गधर्मांप्रमाणे लग्न करायला हवे पण मी ब्रह्मचर्य पाळण्यासाठी अविवाहित राहीन, मला समाजात राहायला हवे; पण मी संन्यास घेऊन अरण्यात जाईन– हे सर्व निर्धार, जीवसंरक्षण–वंशसंवर्धननिरपेक्ष म्हणून उच्च नीतीचे मानायला हवेत. अशा अनेक नीती आहेत. नीती साधारणपणे स्वनिरपेक्ष असते; स्वार्थाला तिलांजली देते याचे मूळ या उच्च नीतीच्या धारणेतच आहे.

मार्क्स साधारणपणे या उच्च नीतीच्या दृष्टीने विचार करीत नाही, कारण तो सर्व नीतिमत्ता वर्गीय धारणेने ग्रासलेल्या खोट्या भ्रमकारक जाणिवांची निर्मिती मानतो. पण त्याला अधिक छेडले (म्हणजे मार्क्सवादी दृष्टीला अधिक छेडले) तर तो म्हणेल, की अस्सल साम्यवादी समाजातच अशा प्रकारची नीती शक्य होईल, नव्हे ती नीती हा सर्वसाधारण स्वभाव बनेल. फुटीर मेंदूच्या मानवाला असा समाज कधी काळी प्रस्थापित करता येईल की नाही याबद्दल मला शंका आहे; पण आजच्या वर्गविग्रहाने ग्रासलेल्या समाजातही काही व्यक्ती उच्च नीतीचे पालन करताना आढळतात, त्याचे काय ?

आश्चर्याची गोष्ट अशी, की काही मानवेतर प्राण्यांतही अशा नीतीचा प्रादुर्भाव आढळतो. थॉर्प ह्यांनी याची अनेक उदाहरणे दिली आहेत. एकदोन देतो. डॉल्फीन माशांची एक मादी एकदा वीत होती. हे दृश्य सभोंवतालच्या नरांना फार उन्मादक वाटले. त्यांची लैंगिक ईर्ष्या जागृत झाली. तेव्हा इतर माद्यांनी या विणाऱ्या मादीभोवताली कडे केले आणि तिचे आक्रमक नरांपासून संरक्षण केले. श्रीमती अॅडामसनच्या एल्सासारख्या एका सिंहाच्या बच्छड्याने आपल्या मानवी सवंगड्यांच्या अनेक खोड्या आनंदाने सहन केल्या, आणि जेव्हा त्या पोरांचे आई-बाप त्यांना रागावू लागले तेव्हा त्याने त्या संतप्त ज्येष्ठांपासून या सवंगड्यांचे संरक्षण केले. मानवेतर प्राण्यांत जो स्नेह आढळतो, सहकार्य आढळते, अनेक वर्षांच्या ताटातुटीनंतर घडलेल्या

मीलनामुळे जो निर्व्याज आनंद पसरतो, त्याच्यात नैतिक बुद्धीची उदात्त बीजे जरूर आढळतात.

शारीरिक रचना विशेष संस्कारित आणि गुंतागुंतीची बनली म्हणजे तिला मार्गदर्शन करण्यासाठी संज्ञाशक्तीची गरज लागते, तसे हे आहे की काय? जीवनतृष्णेचे विभ्रम तीव्र बनले म्हणजे त्यांना थोडे ताब्यात ठेवायला नैतिक बुद्धीची योजना निसर्गच करतो की काय?

धार्मिक बुद्धीचा नैतिक बुद्धीशी फार निकटचा संबंध आहे असे वाटले; पण धार्मिक बुद्धीचा उगम फार वेगळा आहे. विचारवंत मे. पुं. रेगे यांनी हा फार छान सांगितला आहे. ते म्हणतात, "अनेकजणांना असे वाटते की, वैज्ञानिक विचारपद्धती आणि धर्म या स्वाभाविकपणेच परस्परविरोधी अशा गोष्टी आहेत, आणि म्हणून वैज्ञानिक विचारपद्धती इहवादाचा पुरस्कार करते. समाजात जसजसा विज्ञानाचा प्रसार होत जाईल तसतसा धर्माचा प्रभाव क्षीण होत जाईल ... वैज्ञानिक पद्धती हे एका विशिष्ट प्रकारच्या प्रश्नांची उत्तरे शोधण्याचे साधन आहे. दृश्य जगात काय आहे हे शोधून काढण्याचे, त्यात घडणाऱ्या घटना ज्या नियमांना अनुसरून घडतात ते शोधून काढण्याचे आणि या नियमांना एका व्यवस्थेत गोवण्याचे काम वैज्ञानिक पद्धती करते ... पण एवढ्याने भागत नाही. वैज्ञानिक प्रश्नांपलीकडे प्रश्न माणूस विचारू शकतो. हे प्रश्न 'जीवनाच्या अर्था' विषयीचे असतात. विश्वाच्या आणि मानवी व्यक्तिमत्त्वाच्या समग्र स्वरूपाचे एक चित्र माणसाला हवे असते, असे चित्र बनविण्याची त्याची खोल प्रवृत्ती असते आणि या चित्राच्या संदर्भात कशा रीतीने जगले असता माणसाला त्याचे खरेखुरे साफल्य मिळते हे त्याला समजून घ्यायचे असते. आता इहवादी भूमिका थोडक्यात अशी मांडता येईल: विश्वाचे असे समग्र चित्र बनविता येत नाही, बनविले तरी त्याला ज्ञान म्हणून प्रामाण्य असत नाही, आणि ते बनविण्याची आवश्यकताही नसते ... मानवी जीवनाला स्वतःचा अर्थ असत नाही ... मानवाच्या नैसर्गिक प्रेरणांतील कोणत्या, किती महत्त्वाच्या असतात, कोणत्या हितकर आणि कोणत्या अहितकारक असतात हे आपण ठरवायचे असते ... त्यांच्या महत्त्वाच्या आणि इष्टतेच्या प्रमाणात सुसंगत समन्वय साधून, वैज्ञानिक ज्ञानाच्या साहाय्याने त्यांचे समाधान करण्याने जीवन सफल होते, जीवनाला अर्थ देता येतो. ... पण विज्ञानाचे प्रामाण्य मान्य करण्यात आणि इहवादी दृष्टिकोनाचा स्वीकार करण्यात अनिवार्य तार्किक संबंध नाही. अस्तित्व हे अखेरीस एक गूढ आहे, विज्ञानाने प्रकाशित केलेल्या जगाला वेढणारे, त्याच्या बुडाशी असणारे ते गूढ आहे आणि माणसाच्या जाणिवेत हे गूढ व्यक्त होते, त्याच्या अनेक खाणाखुणा माणसाला आपल्या अनुभवात सापडतात, त्यांचा अर्थ लावून त्यांच्याशी साक्षात संबंध जोडण्यात, एकरूप होण्यात मानवी जीवनाचे साफल्य असते अशी धार्मिक श्रद्धा बाळगणारी व्यक्तीही विज्ञानाला आणि वैज्ञानिक रीतीच्या प्रामाण्याला मनःपूर्वक मान्यता देऊ शकते. तिच्या दृष्टीने विज्ञान सत्यच सांगत असते, पण संपूर्ण सत्य सांगत नाही आणि जीवनाचे सार्थक होण्याच्या दृष्टीने सर्वांत महत्त्वाचे सत्य सांगत नाही. ही धार्मिक श्रद्धा, मानवी अनुभवापलीकडे असलेल्या पण त्याच्यात हरतऱ्हेने प्रतिबिंबित होणाऱ्या 'अनंता'ची जाणीव आणि या अनंतत्वाशी योग्य ते नाते जोडण्याची प्रेरणा माणूस असण्याचा एक भाग आहे. विज्ञानाचा उदय झाल्यावर माणसाला एकाच वेळी विज्ञानाने प्रकाशित केलेल्या विश्वाला आणि त्याच्या पलीकडच्या अनंतत्वाला प्रतिसाद द्यावा लागतो आणि या प्रतिसादात काही संगती आणावी लागते ... आतापर्यंत अनंताचे आणि या अनंताला प्रतिबिंबित करणाऱ्या माणसाचे चित्र आपल्याला पारंपरिक धर्माकडून मिळत होते. पण या संबंधात दोन गोष्टी ध्यानात घेतल्या पाहिजेत. जिची धार्मिक श्रद्धा काही प्रमाणात तरी उत्कट आहे, अशा व्यक्तीच्या मनातील हे चित्र तिचे स्वतःचे, तिने स्वतः बनविलेले असते. तिच्या अनुभवाचा, व्यक्तिमत्त्वाचा त्याच्यावर संस्कार झालेला असतो ... दुसरी गोष्ट अशी, की हे 'चित्र' त्याच्यात सामावलेले 'ज्ञान', काही विधानांच्या स्वरूपात मांडता येईल, मांडण्यात येते; पण या विधानांत हा विषय उतरू शकत नाही. व्यक्तीच्या जीवनसरणीतून, निसर्गाशी, इतर माणसांशीं, स्वतःशीं सुद्धा ती जी नाती जोडते, आपल्या

अनुभवांना ती जे प्रतिसाद देते, त्यांच्यातून हा आशय व्यक्त होऊ शकतो. कलावंताचा अनुभव जसा त्याच्या कलाकृतीत मूर्त झालेला असतो, त्याचे विधानाद्वारे वर्णन करता येत नाही, त्याप्रमाणे व्यक्तीची धार्मिक श्रद्धा तिच्या जीवनद्वाराच मूर्त होते." (किर्लोस्कर, मे १९७८).

या अर्थाने माणूस धार्मिक आहे अशी त्याची व्याख्या करता येईल; पण मार्क्सला मात्र धर्म ही अफूची गोळी वाटत असे. धर्माचा तो संस्थात्मक धर्माच्या दृष्टीने विचार करीत होता हे उघड आहे. पण याहून उच्च प्रतीची धार्मिक बुद्धी असू शकते आणि तिचेच वर्णन रेग्यांनी केले आहे. या बुद्धीचे समाधान करण्याचे सामर्थ्य मार्क्सवादात आहे असे रेग्यांनी, याच लेखात, सांगितले आहे. ते म्हणतात, "मार्क्सवादामुळे काही प्रमाणात या धार्मिक प्रवृत्तीचे समाधान होऊ शकते. मार्क्सवादाने मानलेला निसर्ग जड नाही; तो विकसनशील, स्वतःच्या विरोधी अस्तित्व स्थापन करीत, या विरोधाचे निराकरण करीत नवनवीन रूपे धारण करणारा; अखेरीस माणसाला, ज्ञाता व कर्ता म्हणून निसर्गापुढे ठाकणाऱ्या माणसाला, जन्म देणारा असा तो निर्मितिशील आहे. माणूसही, निसर्गाचा भाग असून निसर्गाला विरोध करणारा, ज्ञान आणि कृतिद्वारा निसर्गाला स्वतःचे रूप देऊन त्याच्याशी एकात्मता साधणारा विषयी आहे. स्वतःच्या पलीकडे असलेल्या तत्त्वाशी एकरूप होऊन, त्याच्या द्वारा निसर्गाशी व इतर माणसांशी संवादाचे नाते जोडण्याची जी धार्मिक प्रेरणा माणसाच्या ठिकाणी असते त्याचे समाधान करील असे हे तत्त्वज्ञान आहे." पण रेगे पुढे सांगतात, "हे तत्त्वज्ञानही श्रद्धेवर आधारलेले आहे आणि सर्वांच्या धार्मिक प्रेरणेचे समाधान करील असे होणे अशक्य आहे." मुख्य अडचण अशी आहे, की आपले तत्त्वज्ञान वैज्ञानिक नसून धार्मिक आहे याचीच जाणीव मार्क्सला नव्हती आणि मार्क्सवाद्यांना नाही. एंगल्सने तर मार्क्सवादातून एक विज्ञान बांधण्याचा प्रयत्न केला, आणि मार्क्सवाद्यांत धार्मिक श्रद्धा आणि वैज्ञानिक विश्वास यांचा एक चमत्कारिक मिलाफ आढळतो.

मार्क्सला धार्मिक भावनेचा बोध जसा झाला नाही तसे सौंदर्याचेही रहस्य कधी सापडले नाही. पण सौंदर्याचा आस्वाद घेण्याची विलक्षण शक्ती त्याजपाशी होती. शेक्सपीअर त्याचा आवडता होता, तसा ग्रीक कलेनेही तो स्तिमित झाला होता. पण ग्रीक कला आणि प्राक्कथा यांचा आपल्या विचारसरणीच्या अनुरोधाने अर्थ कसा लावायचा हे त्याला कधी समजलेच नाही. केवलास्वाद हे जे वाङ्मयीन-कलात्मक प्रकृतीचे रहस्य आहे ते त्याच्या कृतिप्रधान प्रवृत्तीला कधी भावलेच नाही आणि त्याच्या कृतिप्रधान तत्त्वज्ञानाला त्याचे आकलन कधी झालेच नाही.

मानवाच्या सौंदर्यनिर्मितीचे आणि सौंदर्यास्वादाचे मूळ मानवेतर प्राण्यात शोधले पाहिजे. थॉर्पच्या मते, पक्ष्यांचे गायन ही एक सौंदर्यनिर्मितीच आहे आणि काही पक्षी या संगीताचा आस्वादही घेतात. पक्ष्यांचे गायन हा प्रियाराधनेचा एक मार्ग आहे आणि त्यात सौंदर्यमूल्य पाहण्याचे कारण नाही, असे कित्येक प्राणिशास्त्रज्ञांना वाटते. पण थॉर्पनी एका गोष्टीकडे लक्ष वेधले आहे. पक्ष्यांच्या मैथुनाचा हंगाम संपुष्टात येऊन त्यातला प्रियाराधनाचा भाग अर्थशून्य होत असताना पक्ष्यांच्या संगीताची गुणवत्ता वाढत असते. पण ऑस्ट्रेलियातील कुंज-पक्ष्यांचे (बॉवर बर्ड्स) उदाहरण जे त्यांनी दिले आहे ते फारच बोलके आहे. आपल्या प्रियाराधनाचे प्रदर्शन करण्यासाठी हे पक्षी लताकुंज तयार करतात. हे लताकुंज कारागिरीने सालंकृत केलेले असतात. कांहीच्या समोर पथरचना असते. ते सालंकृत करण्यासाठी हाडे, दगड, नाणी आणि इतर अशाच रंगीबेरंगी वस्तू यांचा वापर केला जातो. काही लताकुंजांत रंगीत फळाफुलांचा वापर केला जातो व ती सुकली म्हणजे नवीन टांगली जातात. काही पक्षी तर लताकुंजांच्या बाजू, फळांच्या रसाचा वगैरे उपयोग करून, सुक्या गवताने रंगवितात. रंगसंगतीची त्यांची जाणीव इतकी जागृत असते की या लताकुंजाची रंगसंगती बिघडविली, एखादा निळा दगड काढून टाकून त्याच्या जागी पिवळा अगर लाल दगड ठेवला तर तो आगाऊ दगड काढून टाकून तेथे मूळच्या रंगाचा दगड काळजीपूर्वक ठेवण्याची व्यवस्था हे पक्षी करतात.

अनुक्रमणिका

· मानवेतर प्राण्यांच्या सौंदर्यसाधनेची एक विलक्षण कथा चिंपांझी माकडाच्या चित्रकलेने उपलब्ध झालेली आहे. याची रोचक हकीगत डेस्मंड मॉरिस ह्यांनी The Biology of Art या आपल्या पुस्तकात दिली आहे. या माकडाच्या चित्रांचे एक आंतरराष्ट्रीय प्रदर्शनसुद्धा भरले होते. मॉरिसनी आपल्या पुस्तकात या चित्राच्या प्रतिकृती सादर केल्या आहेत, त्या अवश्य पहाव्यात. त्यांची बंदीश आणि रंगसंगती मला तरी लक्षणीय वाटते. या माकडांची सौंदर्यसमाधी लागते हा विशेष लक्षात ठेवण्यासारखा आहे. ती चित्रनिर्मितीत निमग्न असताना त्यांचा समाधिभंग केला तर संतापतात. केळ्यासारखा खाद्यपदार्थ समोर ठेवला तरी त्याची तुच्छतेने उपेक्षा करतात. आपल्या कामात हा नसता व्यत्यय आणल्याबद्दल प्रक्षुब्ध होतात.

या प्रकरणी थॉर्प यांची शंका अशी आहे की ही माकडे रानटी अवस्थेत, जंगलात, मुक्त असताना अशी सौंदर्यसाधना करू शकतात काय ? याला एक उत्तर असे, की अगदी प्राथमिक रानटी अवस्थेत माणूस तरी काही सौंदर्यनिर्मिती करू शकतो काय ? ज्याला मानव (Homo sapiens) असे म्हणता येईल असा प्राणी दोन अडीच लाख वर्षांपूर्वी अस्तित्वात आला; पण लास्कॉं गुहा व इतरत्र सापडलेली गुंफाचित्रे, कोरीव चित्रे, शिल्पे वगैरे २५००० वर्षांइतकीच जुनी आहेत. यावरून असे दिसते, की कलानिर्मितीसाठी मानवाची आणि त्याच्या संस्कृतीची काही प्रगती व्हावी लागते. स्वरसरंजनात्मकता अगर केवलास्वाद ही कलानिर्मितीची आणि कलास्वादाची अनुभवपूर्व अट (a priori) आहे. ही पक्षी (आपल्या प्राणिशास्त्रीय पातळीवर) जशी पाळू शकत असावेत तशी स्वाभाविक जंगली अवस्थेतील माकडे आणि पूर्वरानटी अवस्थेतील माणसे पाळू शकत नाहीत असे दिसते. मुक्त माकडांचा बहुतेक वेळ आणि शक्ती प्राणपोषण, प्राणसंरक्षण आणि वंशसंवर्धन यांच्या कारणी लागत असावी. पिंजऱ्यातील बद्ध अवस्थेत याची व्यवस्था त्याला बद्ध करणाऱ्या माणसाने केलेली असते. दुसरे असे की प्रतिभाशक्ती (creative imagination) ही फक्त कलेच्याच कारणी लागते असे नाही. जीवनासाठी आवश्यक असलेल्या कृतीच्या नियोजनातही प्रतिभेचाच आविष्कार दिसतो. तेव्हा मुक्त अवस्थेत वारुळात घालून वाळवी काढण्याची काठी तयार करण्यासारख्या कृतीमध्ये माकडाची (चिंपान्झीची) प्रतिभा खर्च होत होती, ती आता चित्रकलेच्या कारणी लागली. गुंफाचित्रे तयार करणाऱ्या माणसाची प्रतिभा थोडीबहुत मुक्त झाली असावी. आणि मुक्त प्रतिभेचे असे वरदान मिळालेला मानव स्वप्ने पाहत असेलच की ! स्वप्नात मुक्त प्रतिभेचा संचार घडतोच.

सौंदर्यनिर्माता म्हणून मानवाचे वैशिष्ट्य काय ? एक ठळक वैशिष्ट्य म्हणजे मानवच वाङ्मय निर्माण करू शकतो. कारण अर्थयुक्त विधानात्मक भाषा मानवच वापरू शकतो. दुसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे माकडे मानवाप्रमाणे अर्थपूर्ण चित्रनिर्मिती करू शकत नाहीत. लहान मूल सुद्धा (व्याकरणशुद्ध भाषा वापरू शकते त्याप्रमाणे) अर्थयुक्त वस्तूचे (मानव, झाड, बाहुली, सायकल) चित्र काढू शकते. माकडांची चित्रे अमूर्त अर्थातीत (abstract) असतात. आता चित्रनिर्मिती म्हणजे प्रतिमानिर्मिती, कसल्या तरी आकृतिबंधाची निर्मिती. चित्रकला, शिल्पकला, वास्तुकला, नृत्यकला वगैरे कला उघडउघड मूर्त निर्मिती करतात. संगीत ही सुद्धा नादांची मूर्त बंदीशच. पण मानवाचे वैशिष्ट्य असे, की अमूर्त अर्थ घेऊन त्याचा प्रतिमात्मक आविष्कार तो करू शकतो : गोत्वाला आकार देण्यासाठी तो गाईचे चित्र काढतो; न्यायाचे मूर्त दर्शन देण्यासाठी तो डोळ्यांवर कापडाची पट्टी बांधलेल्या न्यायदेवतेचे चित्र काढतो. वाङ्मयात विचार, भावना इत्यादींचा शब्दमय उपयोग करून प्रतिमात्मक प्रत्यय देणारी निर्मिती तो करू शकतो. मानवेतर प्राण्याला हे शक्य होणार नाही.

मार्क्स अर्थात हे मान्य करील; पण मानवाची कलानिर्मिती तो त्याच्या, उत्पादनपद्धतीने ठरलेल्या ऐतिहासिक कालखंडाशी जखडू पाहील. पण ते तितकेसे शक्य नाही हे त्यालाही पटलेले असावे. ग्रीकांच्या अप्रगत ऐतिहासिक कालात त्यांची एवढी विलक्षण प्रगत कला कशी निर्माण झाली या प्रश्नाने तो चक्रावून गेला होताच.

अंतर्दृष्टी (insight) असलेला प्राणी, अशी माणसाची आणखी एक व्याख्या आहे, आणि ही व्याख्या मार्क्सने एकदम मान्य केली असती. कोळी किंवा मधमाशी माणसाला, आपल्या निर्मितीच्या रचनेने आणि तिच्या अचूक प्रमाणशीरपणाने थक्क करणारी जाळी किंवा मोहळे बांधते, पण माणसाच्या डोक्यात आपल्या निर्मितीची प्रतिमा, ती अस्तित्वात येण्यापूर्वीच असते आणि या प्रतिमेचा उपयोग ती निर्मिती बेतण्यासाठी मानव करतो, अशा अर्थाच्या मार्क्सच्या विवेचनाचा मी उल्लेख केलाच आहे.

पण हे मानवाचेच वैशिष्ट्य आहे असे समजण्याचे कारण नाही. वोल्फगांग कोहलरने 'एप' माकडांचा अभ्यास करून आपल्या 'द मेंटॅलिटी ऑव्ह एप्स' या पुस्तकात असे दाखवून दिले आहे, की या माकडांनासुद्धा एक प्रकारची अंतर्दृष्टी असते. त्यांनी याची अनेक उदाहरणे दिली आहेत त्यातली दोन देतो :

कोहलरनी एकदा एका माकडाला बंद केले आणि पिंजऱ्याच्या गजांबाहेर काही अंतरावर एक केळ्याचा घड ठेवला. तो अशा अंतरावर ठेवला, की तो त्या माकडाच्या हाताच्या आवाक्यात तर येणार नाहीच, पण त्या पिंजऱ्याला बांबूच्या ज्या दोन काठ्या कोहलरने ठेवल्या होत्या, त्यांपैकी एकीनेही तो ओढून घेता येणार नाही. त्या माकडाने प्रथम तो हाताने घेण्याचा प्रयत्न केला. नंतर एकदा एका काठीने व दुसऱ्यांदा दुसऱ्या काठीने ओढून घेण्याचा प्रयत्न केला. पण त्या केळ्यांच्या घडाला स्पर्शसुद्धा झाला नाही. माकड अर्थात वैतागले, करवादले, त्रासले, हताश होऊन बसले. पण केळ्यांचा घड काही नजरेसमोरून जाईना. त्याचा विसर पडेना. तो त्याच्या डोक्यात उलढलत राहिला. थोडा वेळ ते माकड तसेच स्वस्थ (अर्थात अस्वस्थ चित्ताने स्वस्थ) राहिले. अन् मग एकदम त्याने उडी मारली. त्याची नजर लकाकली. का लकाकली ? त्याने पुढे काय केले याने या प्रश्नाचे उत्तर मिळते. बांबूच्या एका पोकळ काठीत त्याने दुसरी काठी अडकवली आणि एक लांब काठी तयार केली आणि त्या कृत्रिम काठीने ओढून त्याने तो घड हस्तगत केला. हे करण्याची कल्पना त्याच्या डोक्यात आली आणि त्याची नजर लकाकली.

अशाच प्रकारचा दुसरा एक प्रयोग कोहलरनी केला. त्यांनी आता तो घड वर माकडाच्या डोक्यावरील छताला टांगला आणि पिंजऱ्यात दोन स्टुले ठेवली. माकडाने प्रथम नुसत्याच उड्या मारून घडाला हात पोचतो का पाहिले. नंतर एका स्टुलावर उभे राहून हात पोचतो का पाहिले. नंतर दुसऱ्या स्टुलावरून. पण फुकट. पुनः वैताग, पुनः संताप, पुनः निराशा. पुनः तो घड विसरून स्वस्थ राहण्याचा फुकट प्रयत्न ! पुनः डोक्यात कल्पना, पुनः उडी, पुनः नजरेत लकाकी ! माकडाने आता स्टुलावर स्टूल ठेवले व त्यावर चढून घड पटकावला !

म्हणजे येथे मार्क्स माणसाच्या डोक्यात जी प्रतिमा येते असे म्हणाला तसेच माकडाच्या बाबतीत झाले. ही प्रतिमा व्यामिश्र होती. पिंजरा आणि घड यांतले अंतर, काठीची लांबी, त्याची या अंतराशी तुलना, काठीत काठी अडकवून लांब काठी तयार करणे व या नव्या काठीची लांबी आणि ते अंतर यांची तुलना या साऱ्याची कल्पना (प्रतिमात्मक कल्पना) त्या माकडाच्या डोक्यात कृतीपूर्वी तयार झाली होती. स्टुलांबाबत तसेच. माकडालाही कल्पनाशक्ती असते. ही कल्पना म्हणजेच insight (अंतर्दृष्टी).

या अंतर्दृष्टीचा 'स्व'शी (self शी) संबंध असतो. आणि या दृष्टीने मानवाच्या आणखी एका व्याख्येचा वेध घ्यायला हवा. ही व्याख्या अशी, की मानव हा स्व-संज्ञ, स्वतःविषयीचे भान असलेला (self-conscious) प्राणी आहे. माकडाला 'स्व' असेल, पण मानवाचा 'स्व' विकसित आहे, खूप विकसित आहे, आणि हेगल-मार्क्सनी मानवाच्या स्व-नियत (self-determined), स्व-सर्जनशील (self-creative), स्वप्रतिज्ञ (self-affirming), स्वसिद्धिशाली (self-realizing) वैशिष्ट्याचा खास उल्लेख केलेला आहे. म्हणजे येथे मानवाच्या 'स्व' ला महत्त्व आहे. मानवाला सारखे स्वतःचे भान असते. तो सारखा स्वत्वाला जपत असतो. आपले 'स्व' इतरांनी मान्य करावे अशी त्याची इच्छा असते. 'स्व' हा त्याच्या अस्तित्वाचे केंद्र असतो. या अस्तित्वाची उभारणी

खरोखर ' स्व ' च्या सामाजिक सहकार्यावर झालेली असते. समाजात इतरांशी सहकार्य केल्याशिवाय जीवनच अशक्य होईल, आणि मनाच्या व्यापाराच्या विविध विभ्रमांचा प्रत्यय येण्यासाठीसुद्धा त्याला इतरांशी संबंध जोडावे लागतात, अर्थात तसेच निसर्गाशीही जोडावे लागतात. पण या साऱ्याची जाणीव स्वत्वाने संस्कारलेली असते.

हे सत्य हेगलने जाणले, पण ते त्याने विश्वचैतन्यात विसर्जित करून टाकले. मानवाची स्वत्वाची जाणीव हा विश्वचैतन्याचा विभ्रम आणि स्वत्वाची परिपूर्ती हा विश्वचैतन्याच्या परिपूर्तीचाच एक आविष्कार, असे तत्त्वज्ञान त्याने मांडले.

ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या उत्साहात मार्क्सने स्वत्वाला जवळजवळ तिलांजली दिली. आपल्या ' हेगलप्रणीत ' कालखंडात त्याने हेगलच्या स्व–नियतत्वाचा, स्व – सर्जनशीलतेचा, स्व – सिद्धिशालित्वाचा, स्व–संज्ञतेचा, स्वप्रतिज्ञेचा वगैरे बराच उल्लेख केला होता, पण मानवाची ही मानवता तो जे निसर्गावर संस्कार करतो आणि त्यासाठी इतरांशी जे सहकार्य करतो त्याने सफल होते अशी त्यांची धारणा होती. पुढे १८४५–६ नंतर त्याला ऐतिहासिक भौतिकवादाचा सिद्धांत सापडला –या सिद्धांताने त्याची वैचारिकता विशेष व्यापली आणि स्वत्वाचे सत्य त्याने सामाजिकतेत–उत्पादनसंबंधांनी संस्कारलेल्या सामाजिकतेत – विसर्जित करून टाकले.

आता मार्क्सचा, मनुष्यस्वभावाविषयीचा सिद्धांत (त्याची मानवाची व्याख्याच) या प्रकरणाच्या प्रारंभी दिली, ती तपासून पाहू या.

१८४७च्या ' तत्त्वज्ञानाचे दारिद्रय ' या आपल्या पुस्तकात मार्क्सने म्हटले, सारा इतिहास म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून मनुष्यस्वभावातील अखंड बदलाचा इतिहास आहे. मार्क्सच्या या मताशी जुळेल असे मत, शिकागो विद्यापीठाचे प्रसिद्ध मानवशास्त्रज्ञ क्लिफर्ड गीर्त्झ यांनी व्यक्त केले आहे. त्याचे म्हणणे असे, की संस्कृतीपासून स्वतंत्र असा मानवी स्वभाव नसतोच. मार्क्स हा काळजीपूर्वक विश्लेषण करणारा विचारवंत नसल्यामुळे, त्याला, एखाद्या बाबतीत, नक्की काय म्हणायचे असते हे सांगणे कठीणच आहे. तरीपण त्याच्या मताशी गीर्त्झचे मत जुळेल असे वाटते.

मानवशास्त्रज्ञ म्हणून गीर्त्झ यांचे स्थान मोठे असल्यामुळे त्यांच्या मताचा येथे थोडक्यात सारांश देतो :

मानवाचा स्वभाव म्हणजे तळाशी एक प्राणिशास्त्रीय स्थिर तत्त्व. त्यावर मानसशास्त्रीय विशेषांचे आवरण, त्यावर सामाजिक विशेषांचा स्तर, आणि सर्वांवर सांस्कृतिकता असे चतुःस्तर प्रकरण असे जे सिद्धांतन, ब्रॉनिस्कॉ मॅलिनोवस्की प्रभृतींनी तयार केले आहे त्याचा समाचार गीर्त्झ यांनी प्रथम घेतला आहे. (जॉन आर. प्लॅटसंपादित *New Views on the Nature of Man* या पुस्तकातील The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man हा लेख पाहा.) मानवी स्वभावाचा असा एकेक पापुद्रा काढला, की अखेरीस मानवी स्वभावाविषयीचे सामान्य सत्य हाती लागेल, यावर ते तीन आक्षेप घेतात. त्यांचा पहिला आक्षेप असा आहे, की यातून जी सामान्य सत्ये हाती लागतात, ती अगदी निःसत्त्व (bloodless) असतात. उदाहरणार्थ, प्रत्येक मानवसमूहाची मूल्ये अगदी वेगवेगळी असली, तरी सर्व मानवसमूहांना काही तरी मूल्याची अशी आवश्यकता असतेच, या मूल्याला काही अर्थ आहे काय ? दुसरी गोष्ट म्हणजे मानवी स्वभावाचे हे जे प्राणिशास्त्रीय, मानसशास्त्रीय, सामाजिक आणि सांस्कृतिक असे पापुद्रे आहेत त्यांच्यात, परस्परांत, काही तरी निश्चित स्वरूपाचा संबंध दाखविता येतो काय ? समजा ती मूलभूत सामान्ये सार्थ ठरली आणि त्या पापुद्र्यांमधला संबंध निश्चित स्वरूपाचा ठरला, तरी ही जी अतिस्थूल स्वरूपाची सामान्ये हाती लागतात त्यांचा खरोखर उपयोग काय ? त्यांनी मनुष्यस्वभावावर काही विशेष प्रकाश पडतो काय ? निरनिराळ्या लोकांच्या धर्मकल्पनांत आणि धर्माचरणात खूप फरक आहे असे दिसून आल्यावर सर्व मानवसमूहांना कोणत्या ना कोणत्या तरी स्वरूपाचा धर्म असतो, असे म्हटल्याने मानवस्वभावाचा असा कोणता अर्थपूर्ण बोध होतो ?

अनुक्रमणिका

म्हणून गीर्त्झ म्हणतात, की या सर्व संबंधांत काही अर्थपूर्ण संबंध प्रस्थापित होईल आणि कोणत्या तरी निश्चित स्वरूपाच्या एकात्म विश्लेषण-पद्धतीने त्यांचा निश्चित वेध घेता येईल अशा भेदक पद्धतीचा अवलंब केला पाहिजे. गीर्त्झ यासाठी दोन कल्पना सुचवितात. एक म्हणजे लोकांचे वर्तनबंध– त्यांच्या चालीरीती, रूढी, जीवनपद्धती यांत त्यांच्या संस्कृतीचा शोध घेण्याऐवजी त्यांच्या वर्तनाला वळण लावणाऱ्या नियंत्रणव्यूहात, म्हणजे त्यांची नियोजने, नियम, आदेश, प्रत्यक्ष व्यवहार यांत संस्कृतीचा शोध घेण्याचा प्रयत्न करावा; कारण मनुष्य आपल्या वर्तनाला रूप देण्यासाठी या नियंत्रणव्यूहावर अवलंबून असतो.

मार्क्सचा गीर्त्झशी येथे मतभेद होईल. त्याच्या मते, हा नियंत्रणव्यूह हा एक दर्शनी स्तर आहे. याच्या मुळाशी जी उत्पादनपद्धती आहे तिचा खरो-खर वेध घ्यायला हवा. पण गीर्त्झ यांच्या मते, मानवाच्या उत्क्रांतीचा जो इतिहास अलीकडे उप-लब्ध झाला आहे, त्याने आपल्या या दोन कल्पनांना विशेष पुष्टी मिळते. या इतिहासाने तीन महत्त्वाच्या गोष्टी प्रस्थापित केल्या आहेत. एक म्हणजे मान-वाची शारीरिक (प्राणिशास्त्रीय) उत्क्रांती आणि त्याचा सांस्कृतिक विकास यांची प्रगती क्रिया–प्रति-क्रियात्मक असते. म्हणजे या दोन गोष्टी परस्परां-वर परिणाम करीत विकास पावत असतात. दुसरी गोष्ट म्हणजे मानवात प्राणिशास्त्रीय बदल झाला तो मुख्यत: त्याच्या मेंदूत झाला. आणि तिसरी गोष्ट अशी की, प्राणिशास्त्रीय दृष्टीने मानव हा पूर्णा-वस्थेला पोचलेला नाही, त्याची ती उत्क्रांती अद्याप सुरू आहे.

गीर्त्झ म्हणतात, की मानवाच्या वर्तनात त्याचे आतले प्राणिशास्त्रीय पाश आणि बाहेरचे सांस्कृतिक परिणाम यांमधली सीमारेषा अनिश्चित, अस्पष्ट आणि सतत बदलती अशी असते. माणसाचे अमुक एक वर्तन यांपैकी एका गोष्टीने ठरते असे नाही. तो दोघांचा संयुक्त परिपाक असतो. उदाहरणार्थ, आपली बोलण्याची शक्ती अंतर्गत, मेंदूच्या वाचा-विभागाने दिलेली, असते; पण आपण इंग्रजी (किंवा मराठी) बोलतो ही गोष्ट बाहेरील सांस्कृतिक परिस्थितीने ठरते. थोडक्यात म्हणजे आपल्याला मनुष्य जो दिसतो तो प्राणिशास्त्रीय आणि सांस्कृतिक शक्तीचा गुणाकार असतो. माणसाचे जनुक-नियंत्रित (genetic) सत्य आणि सांस्कृतिक सत्य–दोनही सत्ये विकसत असतात; आणि या दोन सत्यांचा संयुक्त आविष्कार त्याच्या वर्तनात होतो. आणि अधिक महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे मानवाविषयीच्या या दोनही सत्यांचा विकास एकमेकांवर परिणाम करीत करीत होतो.

पण, माझ्या मते, येथे महत्त्वाची गोष्ट अशी, की या दोन सत्यांपैकी अधिक परिवर्तनशील सत्य कोणते ? याकडे दोन दृष्टींनी पाहाणे शक्य आहे: तात्त्विक दृष्टीने आणि आनुभविक दृष्टीने. तात्त्विक दृष्टीने असे म्हणता येईल, की मानव आणि मानवेतर प्राणी यांच्यात तुलना केली तर त्यांच्यातला प्राणिशास्त्रीय बदल संख्यात्मक आहे, तर सांस्कृतिक फरक आहे तो गुणात्मक आहे असे आढळून येईल. मानवात जनुकांच्या दृष्टीने जो बदल झाला आहे, तो सांस्कृतिक बदलाच्या तुलनेने फार मंद गतीने झालेला आहे, आणि माणसाची शारीरिक रचना ज्या अर्थाने त्याला मानवेतर प्राण्यांशी जोडते त्या अर्थाने मानवाचे सांस्कृतिक वैशिष्ट्य त्याला मानवेतर प्राण्यांशी जोडीत नाही. उदाहरणार्थ, भाषा, हत्यारे, गणितविज्ञान इत्यादी दृष्टींनी मान-वाचा मानवेतर प्राण्यांशी काही संबंध असल्याचे मी दाखविले, पण या बाबतीतील साम्य अगदी तादृश आहे तर फरक आहे तो विलक्षण आहे. उदाहरणार्थ मानवाला अग्नीचा उपयोग निदान चारपाच लक्ष वर्षे तरी माहीत आहे. पण मानवेतरांना अग्नीचा उपयोग माहीत असल्याचे चिन्ह नाही. हा फरक जे. ब्रोनोव्स्की यांनी ' द अॅसेण्ट ऑव्ह मॅन ' मध्ये एका वाक्यात फार छान दाखविला आहे. ते म्हणतात, इतर प्राणी आपण जे काही होतो त्याच्या खुणा मागे ठेवतात, फक्त मनुष्य आपण जे निर्मिले त्याच्या खुणा मागे ठेवतो.

मानव आणि मानवेतर प्राणी यातला हा साम्यभेद लक्षात घ्यायला हवा. प्राणिशास्त्रीय दृष्टीने मानवाचे मानवेतर प्राण्यांशी जे साम्य आहे ते अधिक मूलभूत, सनातन आणि दृढ आहे. त्याचा आलेख काढणेही गुंतागुंतीचे आहे. कारण ज्या जनुकांच्या युतीमुळे प्राणी जन्माला येतो ती युतीच मुळी एक अकल्पित

योगायोग असतो. मानवात प्राणिशास्त्रीय बदल कितीही झाला–आणि त्याला सांस्कृतिक संपदा कितीही कारणीभूत असली–त्याचा मेंदू कितीही विकसित झाला, तरी मानवेतर प्राण्यांशी त्याचा गुणात्मक भेद प्रस्थापित होत नाही; निदान अद्याप झालेला नाही. आणि होण्याची लक्षणे नाहीत.

प्रत्यक्षात काय घडले आहे ही या दृष्टीने आणखी एक महत्त्वाची गोष्ट. वीस लक्ष वर्षांपूर्वी ऑस्ट्रॅलोपिथेकस हा मर्कट-मानव (एप्–मॅन) निर्माण झाला. तो बहुधा शाकाहारी असावा. पण नंतरच्या पाचदहा लाख वर्षांत त्याच्यात बदल झाला. तो मांसाहारी बनला. शिकार करू लागला. हत्यारे बनवू लागला. या उद्योगामुळे त्याच्या मेंदूत खूपच विकास झाला यात शंका नाही. त्याच्या मेंदूचा आकार आणि वजन वाढायला लागले. दहा लाख वर्षांपूर्वी माणसाच्या कवटीच्या अंतर्गत पोकळीचा आकार जो ५०७.९ घन सेंटिमीटर्स तो पन्नास हजार वर्षांपूर्वी १४२२.३ सेंटिमीटर्स झाला. आजच्या मानवाच्या कवटीच्या पोकळीचा आकार १२०० ते १५०० घन सेंटिमीटर्स असतो. (अर्थात नुसत्या आकाराला महत्त्व नाही, रचनेलाही महत्त्व असते-- पण गेल्या ३०।४० हजार वर्षांत मानवाच्या मेंदूत फार बदल झाला नसावा अशी कल्पना आहे.)

मानव शिकारी बनल्यामुळे काय झाले ? मानव जेव्हा माकडासारखा फळाफुलांवर व कंदमुळांवर जगत होता तेव्हा त्याला हत्याराची गरज भासत नसावी. आणि कळप करून राहण्याची फारशी गरज नसावी. शिकार ही एकट्यादुकट्याने करण्याची गोष्ट नसते. तिला सामूहिक नियोजनाची आणि सहकार्याची गरज लागते. अनेक पुरुषांना एकत्र येऊन सहकार्याची योजना आखून, घरापासून दूर राहावे लागते. भटकावे लागते. आणि शिकार साधल्यावर परत येण्यासाठी तळ हवा असतो, घर हवे असते. हे घरें राखणारे, शिकार आल्यानंतर ती रांधणारे माणूस हवे असते. ही बहुधा स्त्री असते, कारण मूल सांभाळण्याची जबाबदारी गळ्यात असल्याने ती शिकारीला जाऊ शकत नाही. दुसरी गोष्ट म्हणजे शिकार ही दररोज साधणारी गोष्ट नसल्यामुळे अन्न (मांस) साठविण्याची, राखण्याची पद्धत, त्याचे वाटप करण्याची पद्धत अस्तित्वात यावी लागते. (क्रो–मॅग्नन मानवाने चित्रकला–शिल्पकलेचे विक्रम केले ते या अन्न साठविण्याच्या जोरावर. त्याला सर्वांना रोज उठून शिकारीला जाण्याची सक्ती असती तर ही अनुभवात केवलास्वाद वृत्तीने रमून जाण्याची विद्या त्याला साधली नसती) तिसरी बाब अशी की, शिकारी माणसांच्या कळपाला–त्याच्या आकाराला, संख्येला–एक आळा आपोआपच बसतो. एका परिसरात किती शिकार सापडेल याला नैसर्गिक मर्यादाच असते. अर्थात त्या शिकारीवर भागेल एवढेच लोक त्या कळपात सामावू शकतात. शिकार वाढती लोकसंख्याही पोसू शकत नाही. यामुळे मानव भ्रमंती करू लागला. लहान लहान टोळ्या भटकू लागल्या. वीस लक्ष वर्षांपूर्वीचा आफ्रिकन मर्कट–मानव नऊ लक्ष वर्षांपूर्वी इण्डोनेशिआत पोचला. सात लक्ष वर्षांपूर्वी पेकिंगला (चीनमध्ये) पोचला–जगभर पसरला ! एकपत्नीत्व किंवा एकपतित्व शिकारीमुळेच अपरिहार्य झाले की नाही सांगता येत नाही; पण कुटुंब किंवा बृहत्कुटुंब यांची पद्धती शिकारीमुळे निर्माण झाली. (मी अशी कल्पना करतो, की लहान मुले, वृद्ध, आजारी पुरुष व स्त्रिया यांना शिकारीवर जाणे शक्य नव्हते. सशक्त पुरुषांच्या गैरहजेरीत हे वृद्ध व थोडेसे आजारी असलेले किंवा अन्य काही कारणाने शिकारीस जाऊ न शकलेले पुरुष मागे राहिलेल्या स्त्रियांचा मुक्त उपभोग घेऊ नये म्हणून विवाहाची अगर विवाहसदृश स्वरूपाची पद्धती अस्तित्वात आली असावी.)

आणखी एक गोष्ट. महत्त्वाची गोष्ट. शिकार करण्यासाठी पूर्वनियोजन लागते, पूर्वतयारी लागते. हत्यारे तयार करावी लागतात. शिकारीच्या गरजेनुसार त्यांत काही बदल करावा लागतो. त्यामुळे मेंदूच्या आकारात व रचनेत वाढ झाली. त्याचप्रमाणे, शिकारीच्या निमित्ताने नवीन प्रदेश, नवीन प्राणी, क्वचित नवीन टोळ्या यांची माहिती झाली, ज्ञान वाढले, ते आत्मसात करण्यासाठी अधिक वेळ लागू लागला. मुलांचा 'अभ्यासक्रम' थोडा अधिक गुंतागुंतीचा झाला. यामुळे मेंदूच्या आकारात आणि क्षमतेत वाढ झाली. याचा एक विलक्षण प्राणिशास्त्रीय परिणाम झाला. मुलाच्या डोक्याचा आकार वाढला. या वाढल्या आकाराच्या मुलाला जन्म

अनुक्रमणिका





देण्यासाठी स्त्रीच्या जननमार्गात वाढ व्हायला हवी होती. पण माणूस पायावर उभा राहण्यास, चालण्यास वगैरे लागल्यामुळे ही वाढ होणे अशक्य झाले. तेव्हा निसर्गाने एक निराळीच युक्ती योजली. त्याने गर्भस्थ बालकाच्या डोक्याचा आकार वाढविला, पण इतर अवयवांचा आकार कमी केला. थोडक्यात अपुऱ्या वाढीचे मूल जन्मणे अपरिहार्य झाले. म्हणजे मुलाच्या बाल्यावस्थेचा काल वाढला. मुलाची मोठ्या माणसात वाढ होण्यासाठी, मानवेतर प्राण्यांच्या मानाने किती तरी अधिक काल लागू लागला. मुलांचे बालपण अनेक वर्षांचे झाले. या बदलाचा परिणाम समाजरचनेवर होणे अपरिहार्य होते. मुलांचे संगोपन–संवर्धन करण्याची दीर्घकालीन जबाबदारी आई–वडिलांकडे किंवा तत्सम अन्य पालकांकडे आली. मुलांचे संगोपन–संवर्धन दीर्घकालपर्यंत होईल, अशी समाजव्यवस्था आकारू लागली. अशी समाजव्यवस्था आजतागायत चालू आहे. समाजवादी राज्य आल्यावर शासन ही जबाबदारी उचलील अशी अपेक्षा होती; पण मुलांच्या मनोविकासाच्या दृष्टीने आईवडिलांची जागा शासन घेऊ शकत नाही.

याच्याच जोडीने एका प्राणिशास्त्रीय गोष्टीचा विचार करायला हवा. बालकाला आईच्या अंगावर दूध प्यायला आवडते. तसे पिण्याची प्रेरणा आणि शक्ती घेऊनच मूल जन्माला येते. पण ही प्रेरणा फक्त मुलात असते असे समजण्याचे कारण नाही. (खरे म्हणजे ही प्रेरणा जरा व्यापक असते. मुलाला आईच्या केवळ दुधाचीच गरज असते असे नाही. त्याला आईच्या प्रेमळ स्पर्शाचीही गरज असते. जिवंत स्पर्शाची. लडिवाळ स्पर्शाची. कृत्रिम आईचा (surrogate mother) स्पर्श पुरविला तर पोरात विकृती निर्माण होते असे माकडांवरील प्रयोगांनी सिद्ध झाले आहे.) आईच्या अंगावरचे दूध पिण्याची आवड जितकी मुलाला असते तितकीच अंगावरचे दूध पाजण्याची आवड अगर प्रेरणा आईत असते. आईची ती एक गरज असते. आईमुलांच्या या प्रेरणा परस्परपोषक असतात. आता अलिकडच्या काही मातांना अंगावर दूध पाजायला आवडत नाही असे सांगितले जाईल. खरे आहे. काही सांस्कृतिक पूर्वग्रहांमुळे ही प्रेरणा काही माता दाबून टाकतात. पण प्राणिसृष्टी ही अजब चीज आहे की तिथले नियम, अंतिम किंमत न देता, मोडता येतात, कारण ते लवचिक असतात. कामप्रेरणा इतकी जबरदस्त, पण ती अजिबात न भागवता जिवंत राहणे शक्य होते. मात्र कसल्या तरी विकृतीच्या रूपाने याची किंमत मोजावी लागते. पण याचा अर्थ माणसाला मूळ स्वभाव काही नसतो असा नव्हे. तो अव्हेरला तर काही विकृतीच्या रूपाने त्याची किंमत मोजावी लागते. (म. म. दत्तो वामनांची लेखनविषयक निष्क्रियता हे त्यांच्या ब्रह्मचर्याचे फलित असेल!) There is no such thing as human nature – मनुष्यस्वभाव अशी काही चीजच नाही असे जेव्हा काही जण म्हणतात तेव्हा मनुष्यस्वभावाचे नियम गुरुत्वाकर्षणाच्या नियमासारखे सक्त नसतात एवढाच या उक्तीचा अर्थ घेतला तर तिची प्रतिष्ठा राखता येईल. म्हणून पोटच्या पोरांना अंगावर दूध पाजण्याचा 'रानटीपणा' टाळणाऱ्या सुसंस्कृत आयांना काही किंमत चुकवावी लागत असेलच. ती अर्थात व्यक्तिगणिक वेगळी असेल, पण किंमत चुकवावी लागते हे मनुष्यस्वभावाचे सामान्य शिल्लक राहतेच, आणि ते गीर्झ म्हणतात तसे bloodless (निःसत्त्व) नसते, तर रक्तात चांगले भिनलेले असते!

आणखी एक महत्त्वाची घडामोड. मानवाचे अमानवातून रूपांतर करताना निसर्गाने एक विलक्षण गोष्ट केली. मानवेतर नरमाद्यांत लैंगिक आकर्षण काही हंगामातच असते. माद्या फळाला आल्या म्हणजेच नराला जवळ करतात. काही माकडातला नर एकाच मादीला घेऊन राहत असला तरी तो अगदी अल्पकाळ. इतर प्राण्यांत नर एकाच वेळी अनेक माद्यांशी संबंध ठेवू शकतो– पण माद्या फळाला आल्या असतील तर. या हंगामातच मादी नराच्या प्रियाराधनाला साद देते. ती वेळ गेली की नरमादीचे संबंध अगदी अलैंगिक असतात.

तसे मानवाचे नाही. स्त्री पुरुषाला वर्षाचे बारा महिने तेरा काळ जवळ करू शकते. अगदी गरोदरपणाच्या आणि बाळंतपणाच्या काळात सुद्धा. या काळात विवेकच त्यांना काय दूर ठेवीत असेल तो! स्त्रीची संभोगेच्छा व्यक्तिपरत्वे कमीजास्त असेल, पण ती पुरुषाला नेहमीच शरीरसुख देऊ शकेल. सार्वकालिक लैंगिकता हा मानवाचा विशेष आहे,

अनुक्रमणिका

आणि मानवेतर व मानव यांमधील हा व्यवच्छेदक भेद आहे.

या सर्व गोष्टींचा परिणाम मानवात कुटुंबसंस्था प्रस्थापित होण्यात आणि ती बद्धमूल होण्यात झाला. कुटुंबसंस्था ही मानवाची एक सनातन व्यवस्था आहे.

कुटुंबसंस्थेकडे मार्क्स त्याच्या ऐतिहासिक परिवर्तनवादी दृष्टीनेच पाहत असे. जर्मन 'आयडिऑलॉजी'त तो म्हणतो, प्रारंभी कुटुंब ही एकच सामाजिक संबंधाची व्यवस्था होती, पण पुढे, वाढत्या गरजांमुळे नवीन सामाजिक संबंध निर्माण झाल्यावर आणि वाढत्या लोकसंख्येमुळे नवीन गरजा निर्माण झाल्यानंतर ती एक दुय्यम समाजव्यवस्था बनली. मार्क्सच्या इतर काही विधानांप्रमाणे हे विधान सुद्धा इतके गोलमाल आहे, की ते इतिहासाने सिद्ध झाले असे म्हणण्याचा मोह होईल. आज अमेरिकेत कुटुंबसंस्था मोडकळीस आली आहे, अशा अर्थाची विधाने ऐकू येतात. लग्नसंस्थेचे महत्त्व कमी झाल्याचे सांगण्यात येते. लग्नाशिवाय एकत्र रहाणाऱ्या जोडप्यांची संख्या वाढत आहे. विवाहबाह्य संबंध तर खूपच घडतात. घटस्फोटामुळे कुटुंबसंस्था मोडली नसली तरी कुटुंबे मोडत आहेत. वाढत्या संख्येने मोडत आहेत. आणि संततिनियमनाचा सर्रास उपयोग होत असल्यामुळे कुटुंबसंस्थेची नाळच कापली जात आहे असे वाटते. पण प्रथम लग्नसंस्था आणि कुटुंबसंस्था यांत फरक केला पाहिजे. दुसरी गोष्ट म्हणजे कुटुंबाचे स्वरूप बदलणे म्हणून कुटुंबसंस्था नष्ट होणे नव्हे. तिसरी गोष्ट म्हणजे कुटुंबाचे अस्तित्व कौटुंबिकांच्या संख्येवरून ठरविता येणार नाही. प्रश्न असा आहे, की स्त्रीपुरुषांनी एक घर करून राहण्याचे आकर्षण शिल्लक आहे की नाही? या दृष्टीने पाहिले तर कुटुंब हाच एकंदर अमेरिकन जीवनाचा आधार आहे असे आढळून येईल. किंबहुना खुद्द अमेरिकेत कुटुंबसंस्थेकडे अधिक धनात्मक दृष्टीने पाहिले जात आहे असे दिसते, अमेरिकन कुटुंबाची व तद्विषयक विचारांची पाहणी करून सादर केलेल्या वृत्तांतात 'न्यूजवीक' साप्ताहिक म्हणते, Only a decade ago, the beleaguered American family was being written off as obsolete. As society's basic institution, it was emotionally unstable, economically weak and not upto the task of raising children– or so the experts said. Lately, however, opinions have shifted, like Winston Churchill viewing democracy, social critics are deciding that the family is the worst possible system except at the alternatives there is no better invention than the family, no super substitutes says socialogists Sarma Boocock (May 15, 1978). १९१७ च्या बोल्शेव्हिक क्रांतीनंतर रशियात कुटुंबसंस्था कोलमडेल अशी अपेक्षा होती. मुलांची जबाबदारी शासन स्वीकारील आणि कुटुंबसंस्थेचा पायाच उखडील अशी अपेक्षा होती. पण तसे काही झालेले नाही.

कुटुंबसंस्थेचा विचार आणखी एका दृष्टीने केला पाहिजे. भांडवलशाहीच्या विकासाबरोबर वर्गविग्रहाला जी तीव्रता प्राप्त होईल (असे मार्क्सला वाटले) त्याच्या संदर्भात कुटुंबसंस्थेला तितकेसे महत्त्व मार्क्स देत नाही. कामगारवर्गाची विभागणी अनेक कुटुंबांत झाली असली, तरी कामगारांची वर्गनिष्ठा त्यांच्या कौटुंबिक निष्ठेवर मात करील अशी त्याची अपेक्षा होती. कुटुंब हा त्यांच्या जीवनाचा पाया होता, त्याची जागा आता वर्ग (class) घेईल असे त्याला वाटत होते. पण प्रत्यक्षात तसे घडलेले नाही. मार्क्सच्या हिशेबाप्रमाणे कामगार वर्गनिष्ठ, क्रांतिकारक आणि साम्यवादी बनायला हवा होता. तसा तो बनला नाही. उलट १९०२ साली आपल्या What to Do ? या पुस्तकात लेनिनने लिहिले, कामगार-चळवळीच्या मूलप्रकृतीचा विकास तिला सरळ भांडवली विचारसरणीच्या गोठ्यात नेऊन बांधतो. ... कारण कामगार–चळवळीची मूल प्रकृती म्हणजे ट्रेंड-युनियनवाद ... आणि ट्रेड-युनियनवाद म्हणजे कामगार चळवळीची भांडवलदारांपुढे बौद्धिक गुलामगिरी. लेनिनला म्हणायचे होते ते असे की ट्रेड्युनियनचे उद्दिष्ट क्रांती हे नसते तर पगारवाढ व नोकरीतल्या इतर सुखसोई हे असते आणि, कामगार–चळवळीची मूल प्रकृती

अनुक्रमणिका

अशा ट्रेडयुनियनवादाकडे असते. याचाच अर्थ असा, की कामगाराला वर्गनिष्ठेपलीकडे, समाजवादी क्रांतिकारकत्वापलीकडे दुसऱ्या काही निष्ठा असतात. थोडा विचार केला की ध्यानात येईल, की या निष्ठांचा उगम आपली व आपल्या कुटुंबाची व्यावहारिक सुबत्ता वाढविण्याच्या बुद्धीत असतो. याचे एक क्रांतिकारक आकलन रेजी देव्रे यांच्या Revolution in the Revolution या पुस्तकात आढळते. हे पुस्तक देव्रे ह्यांनी कॅस्ट्रो आणि चेगुवारा यांच्याशी विस्तृत चर्चा करून लिहिले होते. म्हणून त्यात या दोघांच्या मतांचे प्रामाणिक प्रतिबिंब पडले आहे असे म्हणावयास हरकत नाही. देव्रे सांगतात, की जे लोक आपले नेहमीचे श्रमिक जीवन जगतात, ते कितीही गरीब आणि पिळलेले असले, तरी त्यांना त्यांचे घर असेल, कुटुंब असेल, कसायला जमीन असेल– म्हणजे त्यांचे काही तरी नष्ट होईल अशी परिस्थिती असेल, त्यांना कशाचे तरी प्राणपणाने रक्षण करावे असा काही पाश असेल तर ते क्रांतीसाठी प्राणपणाने लढू शकणार नाहीत. क्रांतिकारक लढा यशस्वी व्हायचा असेल तर ज्यांना अशी काही कौटुंबिक पाळेमुळे नसतील अशा लोकांनीच तो लढायला हवा. म्हणजे त्यांच्यापाशी त्यांचा फक्त जीव हवा व तो केव्हाही गमावण्याची त्यांची तयारी हवी. अशा प्रकारचे पाळेमुळे नसलेले लोक हेच खरे कामगार असे देव्रे सांगतात. या दृष्टीने पाहिले तर औद्योगिक कामगार म्हणजे क्रांतिविरोधीच. कारण त्याला व्यवस्थित नोकरी असते आणि तिचे त्याला महत्त्व वाटते. थोडक्यात, क्रांतिकारकाने नोकरीचे, जमिनीचे, कुटुंबाचे, फार काय स्वतःच्या जीवनाचे पाशही तोडायला सज्ज असले पाहिजे. त्याने अक्षरशः तळहातावर शीर घेऊन वावरले पाहिजे.

याचा अर्थ काय होतो ? असा नाही का, की मार्क्स ज्या वर्गनिष्ठेचा विशुद्ध विजय अपेक्षित होता तो फुसका ठरला ? कुटुंबनिष्ठा आणि व्यक्तिनिष्ठा यांनी वर्गनिष्ठेला छेद दिला ? कारण उघड आहे. कुटुंबसंस्था ही एक सांस्कृतिक आविष्कार असेल, पण तिची काही जोमदार मुळे प्राणिशास्त्रीय आहेत. स्त्री–पुरुष–आकर्षण ही गोष्ट हंगामी न ठरता सार्वकालिक ठरावी ही एक प्रचंड प्राणिशास्त्रीय क्रांती नव्हे का ? आणि या क्रांतीचा ठसा मानवाच्या जीवनावर आणि संस्कृतीवर उठणार नाही का ? मानवस्वभावाचा विचार करताना मार्क्स असल्या गोष्टींचा विचारच करताना दिसत नाही. तो आपला उत्पादनसंबंध आणि त्यांनी निर्माण केलेली वर्गनिष्ठा यातच घोटाळत राहतो.

ही मीमांसा गीर्त्झ यांच्या प्रतिपादनास छेद देण्यासही समर्थ आहे. अर्थात गीर्त्झचे म्हणणे मार्क्सच्या वर्गनिष्ठ मीमांसेइतके रोखठोक नाही. There is no such thing as human nature independent of culture (संस्कृतीहून स्वतंत्र अशी मनुष्यस्वभाव नावाची काही चीजच नाही) अशा भाषेने सुरू होणारी त्यांची मीमांसा, माणसाची व्याख्या, प्रबोधनाने करण्याचा प्रत्यय केला तशी, त्याच्या अंतस्थ शक्तींनी करायची नाही, त्याचप्रमाणे, आजच्या बऱ्याचशा समाजशास्त्राच्या म्हणण्याप्रमाणे, त्याच्या प्रत्यक्ष वर्तनांनीही बांधायची नाही, तर ती या दोहोंमधील दुव्यानें ठरवायची आहे–ज्या रीतीने पूर्वोक्त शक्तीचे रूपांतर त्याच्या वर्तनात होते तिने, म्हणजेच ज्या पद्धतीने त्याच्या जनुकनिर्मित शक्यतांचे रूपांतर प्रत्यक्ष कार्यात होते तिने ठरवायची आहे. गीर्त्झचे सारे विवेचनच आपल्या एकेक विधानाला धक्का मारीत मारीत चालते. प्रथम ते म्हणतात, की मानव हा त्याच्या सत्त्वाच्या आविष्काराइतकाच सत्त्वाच्या स्वरूपाच्या बाबतीतही अनेकविध आहे. नंतर ते म्हणतात, की मानवाबद्दल, मानव म्हणून, सर्वसाधारण विधान करताच येणार नाही, असे आपल्याला म्हणायचे नाही. पुढे ते कबूल करतात, की स्थूल स्वरूपाचे सर्वसाधारण प्रतिसाद देण्याची शक्ती मानवात असते. आणि शेवटी ते असेही सांगतात, की माणसाच्या काही गोष्टी अगदी आतून नियंत्रित असतात. आणि मी उद्धृत केलेल्या उताऱ्यात तर ते मानवाच्या जनुकनिर्मित विशेषांना प्राधान्य देत आहेत. यालाच मी मूलद्रव्य म्हणतो. मानवाच्या संस्कृतीला विविध रूपे प्राप्त होत असली, तरी ही सारी रूपे या मूलद्रव्याच्या अंगाने आविष्कृत होत असतात. कुटुंबसंस्थेची विविध रूपे इतिहासात दिसत असली, तरी ती सारी रूपे कुटुंबसंस्थेची असतात आणि ही संस्था निर्माण होण्यास मानवाच्या





शिकारीपेशापेक्षाही त्याची मूलभूत प्राणिशास्त्रीय वैशिष्ट्ये कारण झालेली आहेत.

तेव्हा संस्कृतीच्या विविध पसाऱ्याकडे बोट दाखविल्याने काहीच साधत नाही. अर्थात मार्क्सचे म्हणणे इतके स्थूल नाहीच. मानवाचा इतिहास म्हणजे मानवस्वभावाच्या अविरत परिवर्तनाचा इतिहास, एवढ्यावर त्याचे म्हणणे थांबत नाही. माणूस सामाजिक असतो एवढेच म्हणून तो थांबत नाही. माणूस हा सामाजिक संबंधाचा बंदीश असतो असे तो म्हणतो. (येथे बंदीश हा शब्द रासायनिक मिश्रणाच्या अर्थाने घ्यायला हवा–म्हणजे निरनिराळे विशेष एकमेकांत अगदी भिनून गेलेले असतात. Ensemble या शब्दाने मार्क्सला हेच सुचवायचे असावे.) त्याला असे म्हणायचे आहे, की मनुष्यस्वभावाचे सारे विभ्रम या सामाजिक संबंधांच्या वर्तुळात फिरत असतात. मनुष्यस्वभावाचे कवडसे हे अखेरीस सामाजिक संबंधांचे कवडसे असतात.

पण 'सामाजिक संबंध' ही १८४५ची भाषा आहे. पुढील वर्षी हे 'सामाजिक संबंध' म्हणजे उत्पादन–संबंध हे स्पष्ट होते. १८५९ साली प्रसिद्ध केलेल्या, ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या आराखड्यात, उत्पादन–संबंधांना निर्वाणीचे महत्त्व प्राप्त होते. या उत्पादन–संबंधांनी मानवाचे सारे हिशेब ठरत असतात. भांडवलशाहीतले उत्पादनसंबंध त्याचे व्यक्तित्व दुभंगत असले तर साम्यवादी समाजातले उत्पादन-संबंध ते एकसंध करीत असतात. हे उत्पादनसंबंध मानवाची सारी जाणीव व्यापीत असतात. हे उत्पादन–संबंध वैयक्तिक असू शकत नाहीत. ते सामुदायिकच असतात. म्हणजे मानव कोणत्याही कालखंडात एक व्यक्ती म्हणजे, समाज-समुद्रातले एक बेट म्हणून वावरू शकत नाही. साम्यवादी समाजात त्याच्या व्यक्तित्वाचा भरघोस विकास होत असला, तरी हे व्यक्तित्व सामाजिक व्यक्तित्वात मिळून-मिसळून गेलेले असते. या दोन व्यक्तित्वांत विसंवाद नसतोच. अर्थात दरेक कालखंडात माणूस हा समुदायाचा प्रतिनिधी म्हणूनच वावरत असतो. मग हा समुदाय म्हणजे (साम्यवादात) सारा समाज असेल, नाही तर (खाजगी मालमत्तेच्या समाजात) एखादा वर्ग असेल. माणसाची वैयक्तिक सुखदुःखे, हेवेदावे, हर्षामर्ष हे सारे अखेरीस एका विशाल सामुदायिक सत्याने–उत्पादन-संबंधाच्या सत्याने–संस्कारित झालेले असतात. माणसाला 'स्व'त्वाची जाण खूप असेल, पण हे 'स्व'त्व अखेरीस या सामुदायिक सत्याने संस्कारित झालेले असते. माणूस आपल्या 'अहम्'ने खूप सुखावत असेल, पण हा अहम् अखेर सामाजिक असतो– असा मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचा निष्कर्ष आहे.

हा निष्कर्ष चूक आहे, कारण माणसाचा 'अहम्' हे एक प्रचंड वास्तव आहे आणि ते मानवी जाणिवेच्या एका आदिम रूपातून निर्माण झालेले आहे. मानव तीन नात्यांनी जगत असतो : निसर्गाशी नाते, समाजाशी नाते, आणि स्वतःशी नाते. माणूस हा निसर्गाचा भाग आहे, पण तो निसर्गाचे काही भाग आत्मसात करीत जगत असतो. निसर्गाशी असलेले त्याचे हे नाते जीवसंरक्षणाच्या दृष्टीने मूलभूत स्वरूपाचे आहे. समाजात जी इतर माणसे असतात त्यांच्याशीही माणसाचे संबंध असतात. ही माणसेही निसर्गाचे अंशच. म्हणजे हे संबंधही निसर्गाशीच. पण या इतर माणसांना, प्रत्येकाला त्यांचे व्यक्तित्व असते, आणि ते निसर्गापेक्षा वेगळे असते. निसर्गाला जी जाणीव नसते ती या माणसांना असते. म्हणून माणसाचे हे नाते निराळ्या स्वरूपाचे असते. पण माणसाचा स्वतःशी जो संबंध असतो, तो अगदीच निराळ्या स्वरूपाचा असतो. तो स्वतःच्या जाणिवेशी असतो. आणि ही जाणीव, ही संज्ञाशक्ती सर्व संबंधांच्या मुळाशी असते. मानव निसर्गाचा आणि समाजाचा अंश म्हणून जन्मतो, वाढतो आणि वावरतो. पण निसर्गाची आणि समाजाची जी जाणीव त्याला होते ती त्याची स्वतःची असते. ही जाणीव, ही संज्ञाशक्ती ही माणसाची निसर्गाकडे व समाजाकडे पाहण्याची खिडकी असते. अर्थात् संज्ञाशक्ती ही तार्किक दृष्ट्या निसर्ग आणि इतर यांच्या अगोदर येते. ही जाणीव नसती, ही संज्ञा नसती तर निसर्ग व समाज त्याला असून नसल्यासारखेच झाले असते. या जाणिवेतून निसर्ग व समाज यांचे अस्तित्व, त्याच्या दृष्टीने, प्रस्थापित होते. अनेक गोष्टींच्या जाणिवेत अनुस्यूत असलेली संज्ञा ही एकच संज्ञा आहे, असा प्रत्यय माणसाला





येतो, व यातून त्याचा 'अहम्' जन्मतो. ही संज्ञा म्हणजे माझी संज्ञा ही गृहीत गोष्ट जन्माला येते. जीवनात या 'अहम्'ची माणसाला अतिशय गरजही असते. जीवनाच्या जीवघेण्या स्पर्धेत तगून राहण्यासाठी प्रत्येकाला स्वतःच्या 'अहम्'ला कौल लावावा लागतो. हा कौल लागतो, अभावितपणे लागतो म्हणून तो जगतो, तगतो, टिकून राहतो.

तेव्हा मानवाचा 'अहम्' ही फार महत्त्वाची गोष्ट आहे. 'अहम्' विसरून माणूस जगूच शकत नाही. अर्थात् नुसत्या 'अहम्'ने निभावणार नाही. माणूस हा निसर्गाचा भाग असतो, आणि निसर्गनियमांनी तो जगतो. तो सामाजिक जगताचा भाग असतो आणि जगाच्या संकेताना बांधलेला असतो. जगत्ही निसर्गाचा भाग असल्याने त्याला निसर्गाचे नियम पाळावे लागतात. तेव्हा 'अहम्'ला या व्यापक विशाल वस्तुगत वास्तवाचे भान राखावे लागते. पण 'अहम्चे' भान राखावे लागतेच.

याचा एक अर्थ असा की माणसाचे स्वत्व आणि सामाजिकता, दोनही महत्त्वाची असतात. मार्क्स ज्या प्रतियोगी द्वंद्वाला (dialectics ला) आवाहन करतो ते सर्वप्रथम मानवाच्या जाणिवेत दिसते. मनुष्य स्वतःचा विचार करतो तेव्हा त्याला सामाजिक संकेतांचा, सामाजिक संबंधांचा संदर्भ असतो आणि सामाजिक संबंधांचा विचार करतो तेव्हा तो स्वत्वाला सुरक्षित राखूनच करतो. माणूस 'स्व' असतो तेव्हा तो सामाजिकही असतो आणि सामाजिक असतो तेव्हा 'स्व'ही असतो. पण या 'स्व'चा उगम साऱ्याच्या मुळाशी असलेल्या जाणिवेत असल्यामुळे आणि माणूस हा व्यक्तित्व असलेला प्राणी असल्यामुळे 'स्व'ला विशेष महत्त्व प्राप्त होते. वस्तुतः प्रतियोगी द्वंद्वात्मक दृष्टीने मार्क्सने या 'स्व'ला मान्यता द्यायला हवी होती. आणि ती देताना 'स्व'चे आदिस्थान मान्य करायला हवे होते. 'स्व' आणि समाज यांचे प्रतियोगी द्वंद्व असते, पण या द्वंद्वाचा उगम 'स्व'ला जन्म देणाऱ्या संज्ञेत असतो. प्रतियोगी द्वंद्वाची साखळी असली, तरी तिची कोठे तरी सुरवात व्हावी लागते, आणि ती सुरवात व्यक्तीच्या जाणिवेत होते, आणि या जाणिवेतून 'स्वची' निर्मिती होत असल्यामुळे 'स्व'ला आदिस्थान प्राप्त होते.

पण मार्क्सचे समाजशास्त्र आणि क्रांतिशास्त्र 'स्वला' विसरण्याचे आवाहन करते. त्यांचे वर्गनिष्ठ हिशेब 'स्वला' दिलेल्या नकारावर आधारलेले असतात. पण या नकारास वास्तवात स्थान नसल्यामुळे ते चुकतात. आजवर चुकले आहेत आणि पुढेही चुकणार आहेत.





वि. म. दांडेकर अनु. मे. पुं. रेगे

भारतीय समाजातील वर्गकलहाचे स्वरूप :

[१९७७ सालचे कै. ग. रा. भटकळ स्मृती व्याख्यान प्रसिद्ध अर्थशास्त्रज्ञ व गोखले इन्स्टिटयूट ऑफ् पॉलिटिक्स अँड इकॉनॉमिक्स, पुणे ह्या संस्थेचे प्रमुख डॉ. वि. म. दांडेकर यांनी दिले. ह्या व्याख्यानाच्या भाषांतराचा पूर्वार्ध पुढे दिला आहे. उत्तरार्ध पुढील अंकात प्रसिद्ध होईल. ह्या व्याख्यानाचे भाषांतर करून ते प्रसिद्ध करण्यास श्री. रामदास भटकळ ह्यांनी अनुमती दिली ह्याबद्दल त्यांचे ऋणी आहोत. का. संपा.]

प्रारंभी कै. ग. रा. भटकळ ह्यांनी पुस्तकविक्री व पुस्तकप्रकाशन ह्या क्षेत्रांत केलेल्या गौरवास्पद कामगिरीबद्दल त्यांना कृतज्ञतेने धन्यवाद देऊन डॉ. दांडेकर म्हणाले, मला एका कठीण विषयावर बोलायला सांगण्यात आले आहे. हे आमंत्रण मी जे स्वीकारले ते हे काम मी व्यवस्थितपणे पार पाडू शकेन असे वाटल्यावरून नव्हे. आज भारतीय समाजापुढे ज्या अनेक समस्या ठाकल्या आहेत त्यांच्या स्वरूपाचे यथार्थ आकलन होण्यासाठी ह्या समस्यांच्या बुडाशी असलेल्या वर्गकलहाचे स्वरूप नीटपणे समजून घेणे आवश्यक आहे असे मी मानीत असल्यामुळे, मी ते स्वीकारले आहे. हे म्हणणे अतिशय मार्क्सवादी वाटेल. त्याची मला यत्किंचितही खंत नाही. सामाजिक विश्लेषणाच्या एका विशिष्ट पद्धतीचा पुरस्कार करणाऱ्या त्या महान् विचारपंथाचा अनुयायी म्हणून जर मला ओळखण्यात आले, तर मला अभिमानच वाटेल. मार्क्सवादाविषयीची माझी जी कल्पना आहे, ती मार्क्सवाद म्हणजे एक एकसंध, अभंग, अपरिवर्तनीय सिद्धांत आहे अशी नसून सामाजिक विश्लेषणाची ती एक पद्धती आहे अशी आहे. कशाची भीडभाड न बाळगता सामाजिक वस्तुस्थितीचे परीक्षण करीत राहणे आणि दयामाया न बाळगता तार्किक विश्लेषणाचा पाठपुरावा करीत राहणे, हा ह्या पद्धतीचा आधार आहे. कै. प्रा. दा. ध. कोसंबी ह्यांनी म्हटल्याप्रमाणे मार्क्सवाद ही विचार करण्याची पद्धती आहे, विचाराची जागा घेऊ शकेल असा विचाराला असलेला तो पर्याय नव्हे.

दुर्दैवाने, विचाराला असलेला पर्याय म्हणूनच मार्क्सवादाकडे खूपच वेळा पाहण्यात आले आहे. प्रसिद्ध अमेरिकन मार्क्सवादी पंडित बारन आणि स्वीझी ह्यांनी अशी तक्रार केली आहे, की 'परिचित विचारसूत्रे, सिद्धांत आणि निष्कर्ष (formulations) ह्यांचा पुनरुच्चार करीत राहण्यावर मार्क्सवाद्यांनी खूपच वेळा समाधान मानून घेतले आहे. जणू काय मार्क्स आणि एंगलसनंतर, फारतर लेनिननंतर, खरेखुरे नवीन असे काही घडलेलेच नाही. ह्याचा परिणाम असा झाला आहे, की महत्त्वाच्या घडामोडींचा उलगडा करण्यात मार्क्सवादी अपेशी ठरले आहेत; कित्येक वेळा ह्या घडामोडींच्या अस्तित्वाची दखलही ते घेऊ शकलेले नाहीत.' ह्या तक्रारीत तथ्य आहे. ह्यामुळे मार्क्सवादी सामाजिक शास्त्राचा प्रवाह साचल्यासारखा झाला आहे. त्याच्यातील जोमदारपणा, त्याची प्रसवशक्ती क्षीण झाली आहे.

मी जो विषय घेतला आहे त्याच्याकडे मार्क्सवादी पद्धतीचा अवलंब करून मी पाहणार आहे. कारण समाज हा एक सबंध पूर्ण आहे, असे मानून ह्या समाजाचे चलनवलन कसे होते आणि तो कुणीकडे चालला आहे, ह्याचा अभ्यास

अनुक्रमणिका

करण्यावर ही पद्धती भर देते. पण मार्क्सने आपले ग्रंथ लिहिल्यानंतर ज्या नवीन वस्तुस्थिती आणि घटना घडून आल्या आहेत त्यांची आणि विशेषतः भारतीय समाजाची जी विशिष्ट परिस्थिती आहे तिचीही, मी दखल घेणार आहे आणि ह्या गोष्टी ध्यानात घेतल्यामुळे, जेथे आवश्यक ठरेल तेथे मार्क्सच्या निष्कर्षांना मी मुरड घालणार आहे. ह्या गोष्टीला माझी तयारी आहे.

सामाजिक वर्ग आणि वर्गकलह किंवा वर्गलढा ह्याविषयीच्या मार्क्सच्या संकल्पनांचे परीक्षण करून आपल्या विश्लेषणाला प्रारंभ करणे उपयुक्त ठरेल. आपल्या ऐतिहासिक लिखाणात मार्क्सने अनेक सामाजिक वर्गांचा उल्लेख केला आहे. उदा. 'फ्रान्समधील वर्गविग्रह, १८४८–१८५०' ह्या आपल्या प्रबंधात पुढील सहा भिन्न वर्गांचा निर्देश केला आहे : वित्त बुर्ज्वाझी[१] (financial bourgeoisie), औद्योगिक बुर्ज्वाझी, कनिष्ठ बुर्ज्वाझी, (petty bourgeosie), शेतकरी कामगारवर्ग, बाजारबुणगे कामगार (lumpenproletariat) म्हणजे शेतमजूरांचा वर्ग. 'जर्मनीतील क्रांती आणि प्रतिक्रांती' ह्या ग्रंथात त्याने सात वर्गांत भेद केला आहे : सरंजामी उमराव, बुर्ज्वाझी, कनिष्ठ बुर्ज्वाझी, श्रीमंत आणि मध्यमस्थितीतील शेतकरी, गरीब शेतकरी, शेतमजूर आणि औद्योगिक कामगार. असे वर्गीकरण करताना, मार्क्सने त्या काळच्या इतिहासकारांत आणि समाजशास्त्रज्ञांत सामाजिक वर्गाविषयीची जी संकल्पना प्रचलित होती आणि जिचा त्यांनी मोठ्या प्रमाणावर वापर केलेला आढळतो तिचाच केवळ स्वीकार केलेला आहे.

पण सामाजिक वर्गाच्या मार्क्सला अभिप्रेत असलेल्या अर्थामध्ये आणखी बरेच काही सामावलेले होते. लेनिनने म्हटल्याप्रमाणे, मार्क्सने जे काही लिहिले आहे ते कोणत्या ना कोणत्या मार्गाने वर्गाच्या समस्येशी निगडित आहे. पण सामाजिक वर्गाची ही जी मूलभूत संकल्पना आहे तिची मार्क्सने कधी व्याख्या केली नाही. लेनिनने पुढील व्याख्या दिली आहे : "सामाजिक उत्पादनाची जी इतिहासनियत अशी व्यवस्था असते तिच्यात असलेल्या भिन्न स्थानांमुळे परस्परांपासून भिन्न असलेले लोकांचे मोठे समूह म्हणजे वेगवेगळे सामाजिक वर्ग; उत्पादनाच्या साधनांशी त्यांचे जे भिन्न संबंध असतात (आणि बहुतेकदा ह्या संबंधांना कायद्यांमध्ये स्थिर आणि निश्चित रूप देण्यात आलेले असते) त्या संबंधांमुळे, श्रमाचे सामाजिक संघटन करण्यात ते ज्या भूमिका पार पाडतात त्यांच्यामुळे आणि ह्यांचा परिणाम म्हणून सामाजिक संपत्तीचा जो हिस्सा त्यांच्या वाट्याला येतो, त्याचे परिणाम आणि हा हिस्सा प्राप्त करून घेण्याची रीत ह्यांच्यामुळे हे वर्ग भिन्न ठरतात." मार्क्सची ह्या विषयावरील जी मते होती त्यांचे सार ह्या व्याख्येत यथार्थपणे आणि पर्याप्तपणे आले आहे असे सामान्यपणे मानण्यात येते. पण मार्क्सच्या स्वतःच्या लिखाणात ही व्याख्या कुठेही आढळत नाही, हेही नमूद केले पाहिजे.

मार्क्सने जे प्रचंड संशोधन केले त्याच्या अखेरी अखेरीस सामाजिक वर्गाची आपली संकल्पना आणि वर्गविग्रहाविषयीची आपली उपपत्ती ह्यांचे पद्धतशीर विवेचन करावे, असे मार्क्सने ठरविल्यासारखे दिसते. 'कॅपिटल'च्या तिसऱ्या खंडाच्या अखेरच्या प्रकरणात ह्याचा पुरावा आढळतो. दुर्दैवाने हे प्रकरण अपुरे आणि अर्धवट राहिले आहे. एका पृष्ठापुरता मजकूर त्याने लिहिला असेल नसेल आणि त्याच्यात सामाजिक वर्गाच्या त्याच्या संकल्पनेपुढे ज्या अडचणी उभ्या ठाकतात असे त्याला दिसत होते, त्यांचीच त्याने प्रामुख्याने मांडणी केली आहे. मार्क्सने लिहिले आहे ते असे :

"उत्पादनसाधनांची श्रमापासून अधिकाधिक फारकत करण्याकडे आणि विखुरलेली उत्पादनसाधने मोठाल्या समूहांत अधिकाधिक केंद्रित करण्याकडे भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीची सततची प्रवृत्ती असते, भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या विकासाचा हा नियम आहे हे आपण पाहिले आहे.

१. 'बुर्ज्वाझी' हा इतिहासात विकसित झालेला विशिष्ट वर्ग आहे, असे मार्क्सचे मत असल्यामुळे ह्या शब्दाचे व संबंधित 'बुर्ज्वा' ह्या विशेषणाचे भाषांतर केलेले नाही. ह्या वर्गाचे स्वरूप ह्या व्याख्यानात पुढे स्पष्ट होईलच.– भाषांतरकर्ता.

अनुक्रमणिका

ह्यामुळे श्रमाचे (labour) मजुरी-श्रमामध्ये (wage-labour) आणि उत्पादनसाधनांचे भांडवलामध्ये परिवर्तन होते आणि जमिनीच्या स्वरूपातील मालमत्तेची भांडवल आणि श्रम ह्यांच्यापासून फारकत होण्याची स्वतंत्रपणे घडून येणारी प्रक्रिया, किंवा जमिनीच्या स्वरूपातील सर्व मालमत्तेचे भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीशी अनुरूप अशा प्रकारच्या जमिनीच्या स्वरूपातील मालमत्तेत होणारे परिवर्तन ह्या प्रवृत्तीशी जुळते. केवळ श्रम-शक्तीचे असलेले मालक, भांडवलाचे मालक आणि जमीन-मालक- ज्यांच्या उत्पन्नाचे उगम अनुक्रमे मजुरी, नफा आणि जमिनीपासून मिळणारा खंड हे असतात- किंवा दुसऱ्या शब्दांत मजुरी मिळविणारे कामगार, भांडवलदार आणि जमीन-मालक हे भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीवर आधारलेल्या आधुनिक समाजातील तीन मोठे वर्ग असतात."

ह्यामुळे, सर्वसाधारणपणे असे मानण्यात येते की मार्क्सच्या दृष्टीने सामाजिक वर्ग हे त्यांच्या उत्पन्नाचे जे भिन्न उगम असतात त्यांच्यामुळे भिन्न ठरतात. पण मार्क्सला नेमक्या ह्या मताचे खंडन करायचे आहे असे दिसते. वरील उताऱ्याच्या पुढे मार्क्सने असे लिहिले आहे :

" ज्या प्रश्नाचे उत्तर पहिल्यांदा दिले पाहिजे तो प्रश्न असा, की एखादा वर्ग हा तो वर्ग कशामुळे ठरतो ? आणि ह्या प्रश्नाचे उत्तर दुसऱ्या एका प्रश्नाच्या उत्तरापासून स्वाभाविकपणे निष्पन्न होते. हा प्रश्न असा, की मजुरी-कामगार, भांडवलदार आणि जमीनमालक हे तीन मोठे सामाजिक वर्ग आहेत, हे कशामुळे ठरते ?"

" प्रथमदर्शनी असे वाटेल, की 'उत्पन्न आणि उत्पन्नाचा उगम समान असल्यामुळे' हे ह्या प्रश्नाचे उत्तर आहे. ज्यांचे सभासद असलेल्या व्यक्ती अनुक्रमे मजुरी, नफा आणि जमिनीचा खंड ह्यांच्यावर, आपली श्रमशक्ती, आपले भांडवल आणि आपली जमीन ह्यांच्यापासून होणाऱ्या प्राप्तीवर, जगतात असे हे तीन मोठे वर्ग आहेत."

" पण ह्या दृष्टिकोणातून उदा. डॉक्टर्स आणि अधिकारी असेही दोन वर्ग आहेत असे मानावे लागेल; कारण हेही दोन भिन्न सामाजिक गटांत समाविष्ट असतात आणि प्रत्येक गटाच्या सभासदांचे उत्पन्न त्यांना एकाच उगमापासून लाभत असते. पण मग हितसंबंध आणि दर्जा ह्यांच्यातील भेदांमुळे सामाजिक श्रमाचे जे विभाजन होते त्याच्यामुळे कामगार, भांडवलदार आणि जमीनदार ह्यांच्यात जे अनंत गट पडतात त्यांच्याविषयीही असेच म्हणावे लागेल. उदा. जमीनदारांचे द्राक्षमळ्यांचे मालक, शेतमालक, जंगलांचे मालक, खाणमालक, जेथे मासे पकडता येतात अशा समुद्रपट्टीचे मालक असे गट पडतील."

आणि एवढे लिहून झाल्यावर मार्क्सने आपली लेखणी कायमची बाजूला ठेवली. 'सामाजिक वर्ग हा सामाजिक वर्ग कशाने ठरतो ?' हा सुरवातीला उपस्थित केलेला प्रश्नही अनुत्तरित राहिला आहे.

तेव्हा मार्क्सच्या लिखाणातून जे काही हाताशी लागेल त्याच्यावर विसंबून राहणे आपल्याला प्राप्त आहे. मला असे सुचवायचे आहे, की ह्या परिस्थितीत 'कम्युनिस्ट पक्षाच्या जाहीरनाम्या'कडे वळणे फायद्याचे ठरेल. हा १८४८ मध्ये प्रसिद्ध झाला आणि म्हणून मार्क्सच्या पूर्वकाळातील लिखाणात तो मोडतो. मार्क्स व एंगल्स हे त्याचे संयुक्त लेखक आहेत. पण त्याच्या केंद्रस्थानी असलेला मूलभूत सिद्धांत हा मार्क्सचा आहे, हे एंगल्सने त्याच्या इंग्रजी आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत स्पष्ट केले आहे. हा जाहीरनामा म्हणजे ५० पृष्ठांहून लहान असलेली एक छोटीशी पुस्तिका आहे. तिच्यात आढळणाऱ्या सूत्रमय आणि तर्कबद्ध मांडणीद्वारा मार्क्सच्या उपपत्तीचे प्रतिपादन करण्यात आले आहे असे म्हणण्यापेक्षा, भांडवलशाही समाजाच्या विकासाचे आणि भवितव्याचे मार्क्सचे दर्शन तिच्यातून व्यक्त झाले आहे, असे म्हणणे अधिक योग्य ठरेल. मार्क्सचे सामाजिक उपपत्तीविषयीचे नंतरचे संशोधन व सिद्धांत ह्या दर्शनावर आधारले आहेत. ह्या समस्यांविषयीची तुमची मते-तुमची ठाम मते किंवा त्यांचा कल -काही असोत, ह्या दर्शनाच्या भव्यतेने, त्याच्या आर्ष गुणांनी तुम्ही प्रभावित झाल्याशिवाय राहणार नाही; विशेषत: ही पुस्तिका १८४८ मध्ये म्हणजे १२५ वर्षांपूर्वी लिहिण्यात आली आहे, हे ध्यानात घेतले तर हा प्रभाव द्विगुणित होतो. मी जे विचार पुढे मांडणार आहे त्यांच्या समर्थनासाठी मला ह्या जाहीरनाम्यातून विस्तृत प्रमाणावर उतारे उद्‌धृत करावे लागणार आहेत. ह्यामुळे मार्क्सच्या लिखा-

णाचे सामर्थ्य, ह्या लिखाणातील बौद्धिक चमक आणि त्याचा विशिष्ट बौद्धिक स्वाद ह्याचाही प्रत्यय तुम्हाला येईल.

जाहीरनाम्याची सुरवात आता ऐतिहासिक ठरलेल्या ह्या विधानाने होते. "आतापर्यंत अस्तित्वात असलेल्या सर्व समाजांचा इतिहास हा वर्गकलहाचा इतिहास आहे." आणि पुढे : "इतिहासाच्या पूर्वीच्या कालखंडात आपल्याला जवळजवळ सर्वत्र समाजाची वेगवेगळ्या श्रेणींमध्ये (orders) करण्यात आलेली एक गुंतागुंतीची रचना आढळते, सामाजिक पदाचा उच्चनीचतेच्या तत्त्वावर आधारलेला बहुविध अनुक्रम आढळतो .. ... सरंजामी समाजाच्या विनाशातून उद्‌भवलेल्या आधुनिक बूर्ज्वा समाजाने वर्गांमधील वितुष्टे संपुष्टात आणलेली नाहीत. त्याने फक्त जुन्या वर्गांच्या जागी नवीन वर्ग प्रस्थापित केले आहेत, दडपशाहीच्या जुन्या परिस्थितीच्या जागी नवीन परिस्थिती आणि लढ्याच्या जुन्या प्रकारांच्या जागी नवीन प्रकार निर्माण केले आहेत ... आपल्या कालखंडाच्या, म्हणजे बुर्ज्वाझीच्या कालखंडाच्या ठिकाणी त्याला वेगळे करणारे हे वैशिष्टय आहे : वर्गावर्गांतील विरोधाला त्याने एक साधे, सरळ रूप दिले आहे. सबंध समाज अधिकाधिक दोन महान्, परस्परविरोधी गटांत, बुर्ज्वाझी आणि कामकरी ह्या दोन परस्परांसमोर सरळ ठाकलेल्या महान् वर्गांमध्ये दुभंगतो आहे."

मार्क्सने ह्या दोन सामाजिक वर्गांच्या व्याख्या केल्या नाहीत. पण पुस्तिकेच्या इंग्रजी आवृत्तीला दिलेल्या एका तळटीपेमध्ये एंगल्सने पुढील व्याख्या दिल्या आहेत : "बुर्ज्वाझी म्हणजे आधुनिक भांडवलदारांचा वर्ग, उत्पादनसाधनांचे जे मालक असतात आणि मजुरीवर जे कामगारांना कामावर ठेवून घेतात त्यांचा वर्ग, कामकरी म्हणजे मजुरी–कामगारांचा वर्ग, ज्यांची स्वतःची अशी कोणतीही उत्पादनसाधने नसल्यामुळे जगण्यासाठी ज्यांना स्वतःची श्रमशक्ती विकावी लागते अशांचा वर्ग."

बुर्ज्वाझी हा वर्ग पहिल्याने घेऊ. ह्या वर्गाला वेगळे पाडणारे त्याचे वैशिष्टय कोणते ? अर्थात् ते उत्पादनसाधनाचे मालक असतात आणि मजुरी–कामगारांना कामावर ठेवणारे असतात, ही वस्तुस्थिती. हा वर्ग कसा उद्‌भवला ? मार्क्सचे स्पष्टीकरण असे : "... आधुनिक बुर्ज्वाझी हा वर्ग स्वतःच विकासाच्या एका दीर्घ प्रक्रियेची, उत्पादनाच्या आणि विनिमयाच्या प्रकारांत घडून आलेल्या क्रांतीच्या एका मालिकेची निर्मिती आहे ... उत्पादनाच्या आणि विनिमयाच्या साधनांच्या ज्या पायावर बुर्ज्वाझीने स्वतःची उभारणी केली, त्यांचे जनन सरंजामी समाजात झाले. उत्पादनाच्या आणि विनिमयाच्या ह्या साधनांच्या विकासाच्या एका टप्प्यावर, ज्या परिस्थितीत सरंजामी समाजात उत्पादन व विनिमय चालत असे ती परिस्थिती, शेतीचे आणि वस्तूंचे उत्पादन करणाऱ्या कारखान्यांचे सरंजामी संघटन, एका शब्दात सांगायचे तर मालमत्तेविषयीचे सरंजामी संबंध ह्यांचा आणि अगोदरच विकसित झालेल्या ह्या उत्पादक शक्ती ह्यांचा परस्परांशी मेळ बसेनासा झाला; हे संबंध म्हणजे उत्पादक शक्तीवरील बंधने ठरू लागली ... त्यांची जागा मुक्त स्पर्धा आणि तिच्यासमवेत आलेले तिच्याशी अनुरूप असे सामाजिक व राजकीय संघटन आणि बुर्ज्वाझी ह्या वर्गाचा आर्थिक व राजकीय वरपगडा ह्या गोष्टींनी घेतली."

तेव्हा सरंजामी कालखंड बुर्ज्वा कालखंडाहून जो वेगळा ठरतो, तो ह्या कालखंडात सरंजामी संबंधांची जागा मुक्त स्पर्धा घेते म्हणून. येथेही मार्क्सचे म्हणणे उद्‌धृत करण्यासारखे आहे. "जेथे जेथे बुर्ज्वाझी वरचढ ठरला तेथे तेथे त्याने सर्व सरंजामी संबंध संपुष्टात आणले आहेत; एकत्र कुटुंबपद्धतीत कुटुंबप्रमुखाचे आधिपत्य सर्वांनी मानणे, सर्वच ज्येष्ठांचा सर्व कनिष्ठांनी मान राखणे आणि सर्व ज्येष्ठांनी सर्व कनिष्ठांची काळजी घेणे, ह्यांसारखे जे परस्परसंबंध आढळतात, त्यांच्या धर्तीवरील सर्व सामाजिक संबंध बुर्ज्वाझी ह्या वर्गाने नष्ट केले आहेत; किंवा एखाद्या सुखी, नांदत्या गोकुळात आढळतील तसे परस्परांमधील असीम सौहार्दाचे भावरम्य संबंध कुठे असले, तर तेही नष्ट केले आहेत. माणसाला त्याच्या 'नैसर्गिक वरिष्ठांशी' जोडणारा सरंजामी संबंधांचा जो चित्रविचित्र गोफ होता, तो त्याने निर्दयपणे तोडून टाकला आहे. माणसामाणसांमध्ये नागड्या स्वार्थाशिवाय, 'रोख रकमे'च्या देण्याघेण्याशिवाय दुसरा कोणताही दुवा त्याने राहू दिला नाही. व्यक्ती

म्हणून माणसाला असलेल्या मूल्याचे विसर्जन त्याने विनिमय–मूल्यात केले आणि सरंजामी व्यवस्थेत जी अगणित, निरंतरची वतनदारी (chartered) स्वातंत्र्ये होती त्यांच्या जागी त्याने एकाच बेदरकार स्वातंत्र्याची प्रस्थापना केली–खुला व्यापार. एका शब्दात ही गोष्ट मांडायची तर असे म्हणता येईल, की धार्मिक आणि राजकीय आभासांच्या अवगुंठनात दडलेल्या पिळवणुकीच्या जागी त्याने उघडया–नागडया, निर्लज्य, सरळ, पाशवी पिळणुकीची स्थापना केली. "

पण थांबा. आपण एवढयाचीच दखल घेतली, तर गैरसमज होईल. दोनच पृष्ठांनंतर, बुर्ज्वाझीने खुली स्पर्धा आणि खुला व्यापार ह्यांच्या साहाय्याने जे साधले आहे, त्याचे मार्क्सने उज्ज्वल गुणगान केले आहे. मी एक छोटासाच उतारा उद्‌धृत करतो. मार्क्स म्हणतो :

" ऐतिहासिक दृष्टीने पाहता बुर्ज्वाझीने एक अत्यंत क्रांतिकारक भूमिका बजाविली आहे.... ... माणूस आपल्या कृतिशीलतेने काय घडवून आणू शकतो, हे पहिल्यांदा दाखवून देण्याचा मान त्याचा आहे... .. आपल्या फारतर शंभर वर्षांच्या अमदानीत भांडवलदार वर्गाने एवढया भरघोस आणि प्रचंड उत्पादनशक्ती निर्माण केल्या आहेत, की पूर्वीच्या सर्व पिढयांनी निर्माण केलेल्या उत्पादनशक्ती एकत्रित केल्या, तरी त्यांच्याहून त्या अधिक भरतील. माणसाने अंकित केलेल्या निसर्गशक्ती यंत्रे, रसायनशास्त्राचे औद्योगिक उत्पादन आणि शेती यांसाठी केलेले उपयोजन, वाफेच्या शक्तीवर चालणारी जहाजे, आगगाडया, तारायंत्रे, शेतीसाठी खुली केलेली सबंध खंडेच्या खंडे, नद्यांतून काढलेले कालवे, भूमीतून जादूने उगवावे तशाप्रकारे फोफावलेले लोकसमूह–सामाजिक श्रमाच्या कुशीत एवढया उत्पादक शक्ती सुप्त आहेत ह्याची चाहूल तरी अगोदरच्या कोणत्या शतकाला लागली होती काय ?"

मग बिघडले काय होते ? बिघडले होते ते एवढेच, की हे असेच अनंतकाळपर्यंत चालत राहू शकणार नाही, असा मार्क्सचा विश्वास होता. ह्याची कारणे अशी होती : मार्क्स म्हणतो, ' आधुनिक बुर्ज्वा समाजाची, उत्पादनाच्या, विनिमय आणि मालमत्ता यांच्या काही विशिष्ट संबंधांवर आधारलेल्या आणि उत्पादनाची आणि विनिमयाची जणू काय जादूने करावी तशी राक्षसी प्रमाणावर निर्मिती केलेल्या ह्या समाजाची स्थिती, आपण स्वतःच मंत्रांनी उठविलेल्या पैशाचिक शक्तींचे ज्याला नियंत्रण करता येईनासे झाले आहे, अशा मांत्रिकासारखी आहे. गेली अनेक दशके उद्योगधंदे आणि व्यापार ह्यांचा इतिहास म्हणजे आधुनिक उत्पादक शक्तींनी उत्पादनाच्या आधुनिक परिस्थितीविरुद्ध, बुर्ज्वाझी आणि त्यांची सत्ता ह्यांच्या अस्तित्वाची अट असलेल्या, मालमत्ताविषयक संबंधांविरुद्ध केलेल्या बंडांचा इतिहास आहे. व्यापारात चक्रनेमिक्रमाने परत परत उद्‌भवणाऱ्या आणि सबंध भांडवलशाही समाजाला आपल्या शक्ती पणाला लावायला भाग पाडणाऱ्या पेचप्रसंगांचा (crisis) केवळ निर्देश ह्या संदर्भात पुरेसा ठरेल. असा प्रत्येक पेचप्रसंग पूर्वीच्या पेचप्रसंगांहून अधिक मोठा धोका ह्या समाजाला निर्माण करतो. ह्या पेचप्रसंगांत, त्या त्या काळी अस्तित्वात असलेल्या उत्पादनाचा मोठा भाग, एवढेच नव्हे तर पूर्वी निर्माण करण्यात आलेल्या उत्पादनशक्तींचाही मोठा भाग मधूनमधून नष्ट होतो . . . भांडवलशाही समाजाची परिस्थिती (भांडवलशाही समाजाच्या अस्तित्वाच्या अटी), स्वतःच निर्माण केलेली संपत्ती सामावून घेण्याच्या दृष्टीने अति संकुचित असते . . . भांडवलशहांनी ज्या शस्त्रांनी सरंजामी व्यवस्थेला जमीनदोस्त केले, तीच शस्त्रे आता भांडवलशाहीविरुद्ध वापरण्यात येतात.' **खुली स्पर्धा आणि खुलाव्यापार ही शस्त्रे मार्क्सला अभिप्रेत होती.**

वस्तुस्थिती अशी आहे, की मार्क्सने हे लिहिल्यानंतर भांडवलशाही समाज अशा खूप पेचप्रसंगांतून तगून राहिला आहे. खुल्या स्पर्धेच्या परिस्थितीमध्ये काही बदल करून ही गोष्ट ह्या समाजाने साधली. १९३० सालची मोठी मंदी हा अशा स्वरूपाचा शेवटला मोठा पेचप्रसंग होता. मार्क्सच्या सैद्धांतिक बैठकीशी छान रीतीने जुळणारा असा तो होता आणि ह्या प्रकारचे, आर्थिक व्यवस्थेला कोलमडून टाकणारे व सबंध समाजाला संकटात लोटणारे पेचप्रसंग भांडवलशाही व्यवस्थेला अपरिहार्य असतात, ह्या समजुतीला पुष्टी देणारा होता. पण

दुसऱ्या जागतिक युद्धानंतरच्या तीन दशकांत उग्र मंदीचे एकही उदाहरण आढळत नाही, ह्याचा मार्क्सवादी उपपत्ती उलगडा करू शकत नाही. ह्याचे कारण असे, की मक्तेदारी भांडवलशाहीचा (monopoly capitalism) झालेला उदय आणि तिने खुल्या स्पर्धेच्या अटींत विशिष्ट प्रकारे घडवून आणलेले बदल, ती ध्यानात घेत नाही.

खुल्या स्पर्धेमध्ये केंद्रीकरणाची आणि एकत्रीकरणाची जी प्रवृत्ती असते तिची दखल मार्क्सने घेतली आहे, यात शंका नाही. तो म्हणतो, 'विखुरलेली लोकसंख्या, विखुरलेली उत्पादनसाधने आणि मालमत्ता– ह्या प्रकारची समाजस्थिती नाहीशी करण्याचा भांडवलदारवर्ग अधिकाधिक प्रयत्न करतो. त्याने लोकसमूहांना एकत्र एकवटायला लावले आहे, उत्पादनसाधनांचे केंद्रीकरण केले आहे आणि मालमत्ता काही व्यक्तींमध्ये एकत्रित केली आहे.' पण ह्यापासून त्याने काढलेला निष्कर्ष असा होता, की ' ह्याचा परिणाम अपरिहार्यपणे राजकीय केंद्रीकरणात होणार. ' पण त्याचवेळी मोठ्या प्रमाणावरील उद्योगधंदे (large-scale enterprise) आणि मक्तेदारी ह्यांचा भांडवलशाही उत्पादनाच्या इतर अंगांवर, विशेषतः खुल्या स्पर्धेच्या स्वरूपात आणि अटींवर काय परिणाम होतो, ह्याचा शोध त्याने घेतला नाही. अर्थात् मार्क्सने आपले लेखन शंभर वर्षांपूर्वी केले होते, ही गोष्ट ध्यानात घेतली तर त्याने हेसुद्धा केले पाहिजे होते ही अपेक्षा अतिरेकी ठरेल. पण ' भांडवलशाही व्यवस्थेमध्ये सुप्त असलेल्या क्षमतांपैकी ज्या क्षमता तिच्या इतिहासाच्या स्पर्धात्मक टप्प्यामध्येसुद्धा बहरू शकल्या असत्या, त्या सर्व बहरण्यापूर्वी कितीतरी अगोदर भांडवलशाही व्यवस्था उलथून पडेल अशी मार्क्सची अपेक्षा होती, ' असा जो संशय बारन आणि स्वीझी ह्यांनी व्यक्त केला आहे, तो सत्य असेलही.

पण ह्या मुद्याचा मला येथे अधिक विचार करायचा नाही; कारण तो माझ्या आजच्या विषयाशी संबंधित नाही. पण आपण एक महत्त्वाचा मुद्दा ध्यानात घेतला पाहिजे– आणि सामान्यपणे हा मुद्दा स्पष्टपणे ध्यानात घेतला जात नाही, विशेषतः मार्क्सवाद्यांकडून ध्यानात घेतला जात नाही– हा मुद्दा असा, की मार्क्सने भांडवलशाहीचे केलेले विश्लेषण हे पूर्णपणे स्पर्धात्मक अशा अर्थव्यवस्थेपुरते मर्यादित आहे आणि म्हणून आजच्या भांडवलशाहीच्या अनेक वैशिष्ट्यांचा उलगडा करण्याच्या दृष्टीने ते अपुरे आहे.

आता दुसऱ्या वर्गाकडे, म्हणजे कामकरीवर्गाकडे (proletariat) वळूया. कामकरीवर्ग ही बुर्झ्वा समाजाची निर्मिती आहे. मार्क्सने म्हटले आहे त्याप्रमाणे ' कामकरीवर्ग ही बुर्झ्वाझीची विशिष्ट आणि तिच्या स्वरूपाचे सार व्यक्त करणारी निर्मिती आहे. ' भांडवलदार वर्ग म्हणजे उत्पादनसाधनांच्या मालक असलेल्या आणि मजुरी–कामगारांना कामावर ठेवणाऱ्या व्यक्ती, अशी भांडवलदार वर्गाची व्याख्या केली, तर ह्या वर्गाने ज्याच्याकडे कोणत्याही उत्पादनसाधनाची मालकी नसते आणि म्हणून ज्याला जगण्यासाठी आपले श्रम विकावे लागतात असा वर्ग निर्माण केला पाहिजे, हे उघड आहे; म्हणून भांडवलदारवर्ग स्वतःचाच शत्रू निर्माण करतो. मार्क्स म्हणतो, ' आपले मरण ज्यांच्यामुळे ओढवेल अशी शस्त्रे तर भांडवलदारवर्गाने घडविली आहेतच; पण जी ही शस्त्रे वापरतील अशी माणसेही त्याने अस्तित्वात आणली आहेत. ही माणसे म्हणजे आधुनिक कामगारांचा वर्ग, कामकरीवर्ग. '

बुर्झ्वाझी आणि कामकरीवर्ग यांच्यामधील वर्गलढा आणि त्यात कामकरीवर्गाचा अपरिहार्यपणे होणारा विजय ह्याविषयीची मार्क्सची जी संकल्पना होती तिची रूपरेषा येथे मार्क्सच्याच शब्दांत देतो :

" ज्या प्रमाणात बुर्झ्वाझीचा म्हणजे भांडवलाचा विकास होतो, त्याच प्रमाणात कामकरीवर्गाचाही, आधुनिक कामगारवर्गाचाही, विकास होतो–हा म्हणजे जोपर्यंत त्यांना काम मिळेल तोपर्यंतच जगू शकणाऱ्या श्रमिकांचा वर्ग असतो आणि जोपर्यंत त्यांच्या श्रमांनी भांडवलात वाढ होत असते, तोपर्यंतच त्यांना काम मिळू शकत असते. ज्यांना स्वतःला किरकोळीने, एकएकटे विकावे लागते ते हे कामगार ज्याचा व्यापार करण्यात येतो, अशा दुसऱ्या कोणत्याही पदार्थासारखाच एक जिन्नस असतो आणि म्हणून स्पर्धेचा परिणाम म्हणून जे सर्व फेरबदल घडत असतात, बाजारभावाचे जे सारे चढउतार

असतात ते ह्या जिन्नसाच्या बाबतीतही घडत असतात."

"यंत्राच्या व्यापक प्रमाणावर होणाऱ्या वापरामुळे आणि श्रमविभागामुळे कामकऱ्यांना कराव्या लागणाऱ्या कामातील व्यक्तिगत वैशिष्ट्य नाहीसे होते आणि म्हणून कामकऱ्यांच्या दृष्टीने ते पूर्णपणे नीरस बनते. कामगार हे यंत्राला जोडलेले एक उपांग (appendage) बनते आणि जे कसब त्याला साधावे लागत असते ते अगदी साधे, एकसुरी (monotonous) आणि अगदी सहज कमावता येईल असे असते. ह्यामुळे एका कामकऱ्याचे उत्पादन करण्यासाठी पडणारा खर्च, हा जवळजवळ पूर्णपणे त्याला केवळ जीवधारणेसाठी आणि प्रजोत्पादनासाठी ज्या वस्तू आवश्यक असतात त्यांच्यावरील खर्चाएवढा मर्यादित असतो. पण कोणताही जिन्नस घेतला, तर त्याची आणि म्हणून श्रम हा जो जिन्नस आहे त्याचीही किंमत त्याच्या उत्पादनासाठी होणाऱ्या खर्चाएवढी असते. ज्या प्रमाणात काम अधिक घृणास्पद बनत जाते, त्या प्रमाणात मजुरी कमी होत जाते."

"उद्योगधंद्याचा जसजसा विकास होत जातो तसतसा कामकरीवर्ग केवळ संस्थेने वाढत जात नाही; तो मोठमोठ्या समूहांत एकत्रित होत जातो, त्याचे बळ वाढत जाते आणि ह्या बळाची त्याची जाणीवही वाढत जाते. यंत्रामुळे वेगवेगळ्या प्रकारच्या श्रमांमधील भेद, त्यांची वैशिष्ट्ये जसजसी पुसली जातात आणि मजुरी जसजशी जवळजवळ सर्वत्र एकाच खालच्या पातळीवर आणून ठेवण्यात येते, तसतशा कामगारवर्गात जे वेगवेगळे हितसंबंध असतात, आणि जीवनाच्या ज्या अनेक भिन्न परिस्थिती असतात त्या अधिकाधिक समान बनतात. भांडवलदारांमधील वाढती स्पर्धा आणि तिच्यातून निर्माण होणारे पेचप्रसंग ह्यांच्यामुळे कामगारांच्या मजुरीत अधिकाधिक चढउतार होत जातात. यंत्रांमध्ये सतत करण्यात येणाऱ्या सुधारणेमुळे— आणि ही अधिकाधिक वेगाने विकसित होत असते— त्यांची उपजीविका अधिकाधिक अशाश्वत बनत जाते; वैयक्तिक कामगार आणि वैयक्तिक भांडवलदार यांच्यामध्ये होणाऱ्या टकरींना अधिकाधिक दोन वर्गांमधील टकरींचे स्वरूप येत जाते. ह्यानंतर कामगार भांडवलदाराविरुद्ध संघटना— मजूर संघटना— उभारतात; मजुरीचा दर वरचा राखण्यासाठी ते एकत्र येतात; आपण अधूनमधून जी बंडे करू त्यांच्यासाठी अगोदरच तरतूद करण्यासाठी ते कायमचे संघ प्रस्थापित करतात."

"कामकऱ्यांचे एका वर्गामध्ये व म्हणून एका राजकीय पक्षामध्ये हे जे संघटन झालेले असते त्यामुळे ...... बुर्ज्वाझीमध्ये जे भेद असतात त्यांचा फायदा उठवून, कामकऱ्यांच्या विशिष्ट हितसंबंधाची कायद्यामध्ये दखल घेणे भाग पडते."

"अखेरीस, वर्गलढ्याचा निर्णायक प्रहर जेव्हा जवळ येऊन ठेपतो ... तेव्हा शासक वर्गाचा एक लहान विभाग स्वतःला ह्या वर्गापासून तोडतो आणि क्रांतिकारक वर्गाला येऊन मिळतो ... मध्यमवर्गाचा एक भाग, विशेषतः इतिहासाच्या समग्र गतीचे सैद्धांतिक आकलन करण्याची पातळी ज्यांनी स्वतः होऊन गाठलेली असते अशा मध्यमवर्गीय विचारवंतांचा एक विभाग, कामकरीवर्गात सामील होतो."

"आतापर्यंत समाजव्यवस्थेचा प्रत्येक प्रकार दडपणारा वर्ग आणि दडपला गेलेला वर्ग यांच्यामधील वितुष्टावर आधारलेला होता. पण एखाद्या वर्गाला दडपून टाकायचे, तर कित्येक अटींचे पालन होईल असे आश्वासन त्याला लाभणे आवश्यक असते; म्हणजे ह्या अटींना अनुसरून आपले गुलामी अस्तित्व त्याला निदान चालू ठेवता येते. भूदासपद्धतीच्या काळात भूदास (serf) कम्यूनचा सभासद होण्यापर्यंत वर चढू शकत असे आणि ह्याच प्रकारे अबाधित सरंजामशाहीचे जू खांद्यावर बाळगीत असतानाही, मध्यमवर्गामध्ये विकसित होण्याची कामगिरी कनिष्ठमध्यमवर्ग साधू शकला. ह्याच्या उलट, आधुनिक कामगार उद्योगधंद्यांच्या प्रगतीबरोबर वरवर चढत जाण्याऐवजी स्वतःच्या वर्गाच्या जीवनपरिस्थितीच्या, जीवनाच्या पातळीच्या खालीखाली अधिकाधिक खोल बुडत जातो. तो अकिंचन बनतो आणि लोकशाही व संपत्ती यांच्यापेक्षा अकिंचनावस्था अधिक झपाट्याने फैलावत जाते. आणि मग मध्यमवर्ग हा ह्यापुढे समाजाचा शासक वर्ग म्हणून रहायला आणि आपल्या अस्तित्वाच्या अटी सर्वोच्च नियम म्हणून समाजावर लादायला नालायक

आहे हे स्पष्ट होते. तो शासक म्हणून रहायला नालायक ठरतो; कारण आपल्या गुलामांना त्यांच्या गुलामीतही अस्तित्वाची हमी द्यायला तो असमर्थ असतो. कारण तो ह्या गुलामाला अशा अवस्थेत नाइलाजाने आणून सोडतो, की तो गुलाम त्याचे पोषण करू शकत नाही, तर त्याला त्या गुलामाचे पोषण करावे लागते. अशा मध्यमवर्गाच्या हाताखाली समाज यापुढे नांदू शकत नाही; दुसऱ्या शब्दांत, त्याचे अस्तित्व समाजाशी सुसंगत राहिलेले नसते."

"भांडवलाची घडण आणि वृद्धी ही मध्यमवर्गाच्या अस्तित्वाची आणि सद्दीची अनिवार्य अट असते आणि मजुरी-श्रम (wage - labour) अस्तित्वात असणे, ही भांडवलाची अनिवार्य अट आहे. मजुरी-श्रम हा केवळ कामकऱ्यांमधील स्पर्धेवर आधारलेला असतो. उद्योगधंद्याच्या प्रगतीमुळे— आणि ह्या प्रगतीचा मध्यमवर्गच अभावित प्रणेता असतो—पूर्वी कामकरी स्पर्धेमुळे जे एकएकटे पडलेले असत ते एकत्रित येतात आणि त्यांचे क्रांतिकारक संघ बनतात. वस्तूंचे उत्पादन करण्याची आणि उत्पादित वस्तू हस्तगत करण्याची मध्यमवर्गाची कारवाई ज्या पायावर आधारलेली असते तो पायाच, आधुनिक उद्योगधंद्यांच्या ह्या प्रगतीमुळे उखडून निघतो. तेव्हा मध्यमवर्ग उत्पादन करीत असलेल्या गोष्टींत सर्वांत लक्षणीय काय असेल, तर स्वतःचे थडगे खणणाऱ्यांचे तो करीत असलेले उत्पादन. त्याचे पतन आणि कामकरीवर्गाचा विजय सारखेच अपरिहार्य असतात."

मार्क्सचे विवेचन मी जे विस्ताराने उद्धृत केले आहे, त्याचा उद्देश असा आहे की बुर्ज्वाझी आणि कामकरीवर्ग ह्यांच्यामधील लढ्याची होणारी वाटचाल आणि त्यात अखेरीस आणि अपरिहार्यपणे बुर्ज्वाझीचे होणारे पतन व कामकरीवर्गाचा होणारा जय ह्यांविषयीची मार्क्सची संकल्पना तुमच्या मनात ताजी असावी. ह्यात कामकरीवर्गाचे कामगारसंघांत होणारे संघटन, त्यातून राजकीय सत्तेचा त्याला होणारा लाभ, ह्यांमुळे त्यांच्या हक्कांना व हितसंबंधांना मिळणारी कायदेशीर मान्यता आणि— ही सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट— सामूहिक वाटाघाटींनी मजुरीचे दर वर नेण्याची व राखण्याची प्रक्रिया ह्या गोष्टींना मार्क्स अतिशय महत्त्व देतो आणि हे योग्यच आहे. बुर्ज्वाझीमध्ये मोठ्या प्रमाणावरील उद्योगधंद्यांचा (large-scale industry) आणि मक्तेदारी भांडवलशाहीच्या झालेल्या विकासाची ही नेमकी उलटी बाजू, तिचे प्रतिबिंब असते. किंबहुना असे म्हणता येईल, की मोठ्या प्रमाणावरील उद्योगधंदे आणि मक्तेदारी भांडवलशाही ज्या प्रमाणात विकसित होते, तेवढ्याच प्रमाणात कामकरीवर्गात कामगारसंघांचे बळ वाढत जाते. पहिल्या घटनेमुळे भांडवलदारांमध्ये खुल्या स्पर्धेची जी परिस्थिती असते तिला मुरड पडते; दुसऱ्या घटनेमुळे कामकरीवर्गामधील खुल्या स्पर्धेच्या परिस्थितीला मुरड पडते. ह्याचा पुरता अर्थ ध्यानात घेणे मार्क्सला जमले नाही; कारण त्याचा विचार पूर्णपणे स्पर्धात्मक अर्थव्यवस्थेच्या चौकटीत बंदिस्त राहिला. ह्यामुळेच 'मजुरी-श्रम हा केवळ कामकऱ्यांमधील स्पर्धेवर आधारलेला असतो' किंवा मजुरी —कामकऱ्यांचा आधुनिक वर्ग 'स्वतःला एकएकटे विकतो आणि म्हणून स्पर्धेमुळे होणारे सर्व फेरबदल, बाजारभावात होणारे सर्व चढउतार भोगणे त्याच्या वाट्याला येते' आणि इतर सर्व जिनसांप्रमाणे त्यांना जी किंमत मिळते ती 'कामकऱ्याचे उत्पादन करण्यासाठी पडणाऱ्या खर्चाएवढी असते, म्हणजे त्याला केवळ जीवधारणेसाठी आणि प्रजोत्पादनासाठी ज्या वस्तू आवश्यक असतात त्यांच्यावरील खर्चाएवढी मर्यादित असते' अशी विधाने तो करतो. कामगार-संघटनांचा उदय होईल आणि कामगार श्रमाचा भाव ठरविण्यासाठी सामूहिक शक्तीचे पाठबळ देऊन आपल्या मागण्या करतील, हे भाकित मार्क्सने अगोदरच स्पष्टपणे केले होते; पण त्यामुळे वर वर्णन केलेली सर्व परिस्थिती बदलेल हे त्याच्या ध्यानात आले नाही.

मार्क्सचे विचार पूर्णपणे खुल्या असलेल्या स्पर्धात्मक अर्थव्यवस्थेच्या चौकटीत बंदिस्त असल्यामुळे कामगारांचा पूर्णपणे एकविध, परस्परांमधील कोणत्याही भेदांना वर्ज्य करणारा असा वर्ग असतो, असे मानणे त्याला आवश्यक होते. ह्यामुळेच "यंत्रांच्या व्यापक प्रमाणावर होणाऱ्या वापरामुळे आणि श्रमविभागामुळे (कामगार) यंत्राचे एक उपांग बनते आणि जे कसब त्याला साधावे लागते, ते

अगदी साधे, एकसुरी आणि सहज कमावता येईल असे असते;" किंवा "यंत्रामुळे वेगवेगळ्या प्रकारच्या श्रमांमधील भेद, त्यांची वैशिष्टये जसजशी पुसली जातात आणि मजुरी जशी जवळजवळ सर्वत्र एकाच खालच्या पातळीवर आणून ठेवण्यात येते, तसतशा कामगारवर्गात जे वेगवेगळे हितसंबंध असतात, त्यांच्या जीवनाच्या ज्या भिन्न परिस्थिती असतात, त्या अधिकाधिक समान होत जातात."

पण मार्क्सची ही विधाने चूक आहेत, हे उघड आहे. यंत्राशी काम करणारा कामगार त्या यंत्राचे केवळ एक उपांग आहे, अधिक काही नाही असे बाहेरून पाहणाऱ्या एखाद्याला दिसेलही. पण ह्यामुळे, अगदी सहजपणे साधता येतील अशीच केवळ कौशल्ये कमावणे त्याला आवश्यक असते, हे सत्य ठरत नाही. यंत्रे जसजशी अधिकाधिक गुंतागुंतीची बनत जातात आणि ती बनवीत असलेल्या वस्तू अधिकाधिक नेमक्या आणि काटेकोर असाव्यात अशी मागणी असते, तेव्हा कामगाराला अनेक वर्षांच्या प्रशिक्षणानेच (training) कमावता येतील अशी अतिशय विशिष्ट स्वरूपाची कौशल्ये तर आत्मसात् करावी लागतातच, पण त्याच्या ठिकाणी उच्च दर्जाची बुद्धिमत्ताही असावी लागते. आधुनिक औद्योगिक कामगारवर्गाला जी कौशल्ये कमवावी आणि वापरावी लागतात, त्यांच्यातील विविधता पाहिली, तर यंत्रपूर्व युगातील कारागीर आणि हस्तव्यावसायिक ह्यांच्यामधील विविधतेपेक्षा ती कमी नसते.

मोठ्या प्रमाणावरील औद्योगिक उत्पादनासाठी वेगवेगळ्या पातळ्यांवरील संघटनात्मक आणि व्यवस्थापकीय कौशल्ये आवश्यक असतात; कारखान्यात प्रत्यक्ष उत्पादनाचे काम जेथे चालते तेथपासूनच ह्या कौशल्यांची आवश्यकता भासू लागते. ह्यामुळे कामगारवर्गातच देखरेख करणाऱ्यांची, एखाद्या विभागाची जबाबदारी ज्यांच्यावर सोपवलेली असते अशा मुकादमांची कमीअधिक श्रेष्ठ-कनिष्ठ अशी पदे तयार होतात. तळच्या माणसांना ह्या साखळीत वर सरकायचे असते. तेथे मेहनताना अधिक मिळतो ह्या केवळ कारणासाठी नव्हे; तर उच्चतर पदाशी अधिक अधिकार निगडित असतात म्हणून आणि साखळीच्या शिखराशी त्या कामगाराला लाभू शकतील अशा पांढरपेशा (white-collar) किंवा निम-पांढरपेशा नोकऱ्या उपलब्ध असतात. आणि ह्या नोकऱ्यांमुळे अधिक पगार आणि अधिक अधिकार तर लाभतोच, पण पांढरपेशा पदाशी निगडित असलेल्या प्रतिष्ठेचा व सामाजिक दर्जाचाही लाभ होतो.

हा पांढरपेशा समाज म्हणजे नवीन मध्यमवर्ग होय. ह्या मध्यमवर्गात ऑफिसांतील कर्मचारी, पर्यवेक्षक (supervisors), तंत्रज्ञ आणि इतर अनेक समाविष्ट असतात. हे सारे ही भांडवलशाही विकासाची निर्मिती होय. ह्या वर्गाचा उद्भव आणि त्याची वाढ ह्यांचे भाकित मार्क्सने केले नव्हते. भांडवलशाही समाजात कल्याणकारी राज्याचा उदय होईल आणि ह्यामुळे शिक्षण, सार्वजनिक आरोग्य, आगगाड्या व इतर प्रकारची वहातूक, पोस्ट व तारायंत्रे, इ. कल्याणकारी सेवा पुरविणारा नोकरवर्ग आणि त्यांच्यावर देखरेख करणारा अधिकारीवर्ग यांच्यात वाढ होईल, हा अंदाजही त्याला आला नाही. ह्या वर्गाचीही स्वतःची उत्पादनसाधने नसतात; त्यांच्याकडे फक्त अनेकदा अतिशय महाग असलेल्या शिक्षणाच्या साहाय्याने कमावलेली कौशल्ये असतात. ते मूलतः मजुरीवर काम करणारे कामगारच असतात आणि सामान्यपणे करण्यात येते त्याप्रमाणे कामकरीवर्गात त्यांचा अंतर्भाव करता येईल. तथापि कामकरीवर्गाची औद्योगिक कामगारांचा वर्ग, अशी संकुचित व्याख्या केली, तर ह्या कामकरी वर्गापासून वरील कामगारांना वेगळे पाडणारे त्यांचे जे महत्त्वाचे वैशिष्टच असते ते आपण ध्यानात घेतले पाहिजे. हे वैशिष्टच म्हणजे पांढरपेशे आणि 'नीळपेशे' (blue-collor) ह्यांच्यामधील भेद. पांढरपेशा व्यवसायांशी काही एक सामाजिक प्रतिष्ठा निगडित असते. मार्क्स व्हेबरने सुचविल्याप्रमाणे तिचे मूळ भांडवलशाहीपूर्व समाजातील उमराववर्ग, दरबारी अधिकारीवर्ग, पंडितवर्ग इ. सामाजिक गटांची जी प्रतिष्ठा मान्य करण्यात येत असे, तिच्यात आहे. नवीन पांढरपेशा वर्गाची जी एक विशिष्ट जीवनशैली आढळते, तिच्यातून हे जुने सामाजिक गट आणि हा नवीन वर्ग ह्यांच्यामधील सातत्य स्पष्ट होते.

पांढरपेशे व्यवसाय आणि त्यांच्याशी संबंधित असलेली जीवनशैली ह्यांना लाभत असलेली प्रतिष्ठा

ह्यांचा 'नीळपेशांवर' काहीच परिणाम झालेला नाही असे नाही. मार्क्सने असे म्हटले आहे, "कामकरीवर्गाला स्वतःची मालमत्ता नसते. त्याची बायको आणि मुले यांच्याशी त्याचे असलेले संबंध आणि बुर्ज्वा कौटुंबिक संबंध यांच्यात काहीही साम्य उरलेले नसते. कायदा, नीती आणि धर्म हे त्याच्या दृष्टीने कित्येक बुर्ज्वा पूर्वग्रह असतात आणि त्यांच्यामागे झडप घालायला तयार असलेल्या पवित्र्यात बुर्ज्वा हितसंबंध दडलेले असतात." मार्क्सने जेव्हा हे लिहिले तेव्हा ते कदाचित् बरोबर असेल. पण आजच्या समाजात कामकरी जीवनाची परिस्थिती आणि जीवनशैली आणि बुर्ज्वा जीवनाची परिस्थिती व जीवनशैली ह्यांच्यात खूपच अंतर आहे हे सत्य असले, तरी सर्वत्र आकांक्षा ह्या बुर्ज्वाच असल्याचे आढळून येते. ह्याच कारणामुळे 'नीळपेशा' कामगार पदांच्या साखळीत वर चढण्यासाठी झगडत राहतो. त्यामुळे त्याला अधिक आर्थिक लाभ होतो, ह्या केवळ कारणासाठी नव्हे, तर त्यामुळे तो पांढरपेशा वर्गाच्या जवळ सरकतो हेही त्याचे एक कारण असते. भूदासपद्धतीच्या कालखंडात भूदास ज्याप्रमाणे आपली उन्नती साधून कम्यूनचा सभासद होत असे, त्याप्रमाणे आज नीळपेशा कामगार आपली उन्नती साधून पांढरपेशा वर्गात प्रविष्ट होतो. बुर्ज्वा भांडवलशाही समाजाने ह्या आकांक्षा आणि त्यांना साजेशा संधीही निर्माण केल्या आहेत. बुर्ज्वा भांडवलशाही समाजाने व्यक्तींना वर चढत जाण्याच्या ज्या खऱ्याखुऱ्या शक्यता उपलब्ध करून दिल्या आहेत, त्यांचे स्वरूप व महत्त्व यांचे यथार्थ आकलन मार्क्सला झाले नाही.

आधुनिक भांडवलशाहीच्या विकासात अतिशय महत्त्वाचा घटक असलेला जो व्यवस्थापकीय वर्ग आहे, त्याच्या उदयाचीही अटकळ मार्क्सला बांधता आली नाही. सामान्यपणे व्यवस्थापकीय वर्गातील व्यक्तींच्या मालकीची उत्पादनसाधने नसतात; मजुरी कमावणाऱ्या व्यक्ती हेच त्यांचे खरेखुरे स्वरूप असते. फक्त त्यांचा खिसा मोठा असतो. मार्क्सची वर्गाविषयी जी संकल्पना होती, तिच्याप्रमाणे खिशाच्या आकारमानावरून वर्ग ठरत नाही, हे त्याचे मत स्पष्ट आहे. मग व्यवस्थापकीय वर्गाला कामकरी वर्गातच समाविष्ट केले आहे; पण व्यवस्थापकीय वर्गाचा खिसा मोठा आणि भरगच्च असतो एवढेच त्याचे त्याला वेगळे पाडणारे वैशिष्टय नाही. हा वर्ग बुर्ज्वाझीच्या जवळपास वावरत असतो, त्याची जीवनशैली त्याने स्वीकारलेली असते, आपले हितसंबंध व बुर्ज्वाझीचे हितसंबंध ह्यांच्यांत त्याने एकात्मता मानलेली असते, इतकेच काय, संधी लाभली तर बुर्ज्वाझीमध्ये शिरकाव करून घेण्याचीही त्याची आकांक्षा असते. कामकरीवर्गाचा जो दैनंदिन झगडा असतो त्याच्यात ह्या वर्गाची जर कुणाशी समोरासमोर गाठ पडत असेल, तर ती बुर्ज्वाझीशी पडत नाही, ती व्यवस्थापकीय वर्गाशी पडते.

ह्या विविध घटनांची मार्क्सला अटकळ करता आली नाही किंवा जेव्हा त्याला अशी अटकळ करता आली तेव्हा आपल्या मध्यवर्ती सिद्धांताच्या प्रामाण्याला ह्या घटना कितपत विरोधी किंवा पोषक ठरतील, हे त्याला नीट अजमावता आले नाही. पण भांडवलशाहीच्या विकासामुळे क्रमशः सबंध समाजाची केवळ दोन वर्गांत पुनर्रचना होईल, बुर्ज्वाझी आणि त्यांच्या समोर ठाकलेला कामकरीवर्गाचा एकरूप, एकविध जमाव अशा दोन वर्गांत पुनर्रचना होईल, ही त्याची अपेक्षा ह्या घटनांनी खोटी पाडली आहे. ह्याच्याऐवजी मार्क्सने संकल्पिलेल्या दोन वर्गांच्या दरम्यान कमीअधिक श्रेष्ठ असे अनेक सामाजिक गट स्थानापन्न असलेले आढळतात. ह्या गटांची मालमत्ता किंवा उत्पादनसाधनांवर मालकी असेलच असे नाही; पण सामाजिक दर्जा आणि प्रतिष्ठा ह्यांनी तरी ते मंडित असतात. ही केवळ तपशिलाची बाब नव्हे. वर्गविग्रह आणि अंतिम वर्गलढा ह्यांच्याविषयीची मार्क्सची जी उपपत्ती आहे, तिच्यावर तिचे मूलगामी परिणाम होतात. समाजाची केवळ दोन परस्परविरोधी वर्गांमध्ये होणारी पुनर्रचना मार्क्सच्या वर्गलढ्याच्या उपपत्तीसाठी तार्किक दृष्टया आवश्यक आहे. ह्या दोन वर्गांदरम्यान जर खूपच वर्ग किंवा गट असले, तर ह्या लढयाला धार येणार नाही आणि अंतिम लढयाची आणि त्यातील कामकरीवर्गाच्या विजयाची परिणती ज्या वर्गविहीन समाजात व्हायची आहे, तो प्रत्यक्षात उतरणार नाही. मार्क्सला हे स्पष्टपणे दिसत होते. कमी

अधिक श्रेष्ठ–कनिष्ठ सामाजिक दर्जांच्या गटांची साखळी आपण घेतली, तर अशा गटांमधील संबंध हे वितुष्टाचे नसतात, ते काहीसे स्पर्धेचे असतात. पण त्याबरोबरच कनिष्ठ मानले गेलेल्यांनी वरिष्ठ मानण्यात येणाऱ्यांना आदर्श म्हणून स्वीकारून त्यांचे अनुकरण करावे, त्यांच्यासारखे बनण्याचा प्रयत्न करावा असेही हे संबंध असतात.

तेव्हा बुर्ज्वाझी आणि कामकरीवर्ग ह्यांच्या दरम्यान वेगवेगळ्या दर्जांच्या गटांची एक श्रेणी असते, तसेच हे गट त्यांच्या कडांशी एकमेकांत मिसळलेले असतात, ही गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. त्याच प्रमाणे ह्या गटांशिवाय भांडवलशाहीपूर्व समाजातील कोणते गट किंवा वर्ग भांडवलशाही समाजव्यवस्थेत टिकून राहिलेले असतात हेसुद्धा तपासून पाहिले पाहिजे. मार्क्सच्या म्हणण्याप्रमाणे असे कोणतेच वर्ग टिकून रहात नाहीत. मार्क्स म्हणतो की, 'आधुनिक उद्योगधंद्यांच्या प्रभावामुळे इतर वर्ग क्षय पावतात व अखेरीस नष्ट होतात; कामकरीवर्ग ही त्यांची विशिष्ट आणि अनिवार्य अशी निर्मिती होय.

विशेषतः मार्क्सची, ज्यांचा 'मध्यमवर्गाचे खालचे थर' असा तो निर्देश करतो, त्यांच्याविषयीची अपेक्षा अशी आहे, की ते खाली खाली बुडत अखेरीस कामकरीवर्गात मिसळून जातील. मार्क्सचे म्हणणे असे आहे, की "मध्यमवर्गाचे खालचे थर–लहान व्यापारी, दुकानदार, निवृत्त व्यापारी, सामान्यपणे हात-कारागीर आणि शेतकरी— हे हळू हळू खाली जात जात कामकरीवर्गात बुडून जातात. ह्याचे काहीसे कारण असे, की ज्या मोठ्या प्रमाणावर आधुनिक उद्योग चालवावा लागतो त्यासाठी त्यांचे अल्प भांडवल पुरे पडत नाही आणि मोठ्या भांडवलदारांबरोबर होणाऱ्या स्पर्धेत ते टिकाव धरू शकत नाहीत. आणि दुसरे कारण असे, की उत्पादनाच्या नवीन पद्धतीमुळे त्यांची जी खास कौशल्ये असतात ती कुचकामी ठरतात. ह्यामुळे समाजातील सर्व वर्गांमधून कामकरीवर्गात भरती होत रहाते."

मार्क्स मध्यमवर्गाची किंवा त्याच्या वरच्या किंवा खालच्या थरांची व्याख्या देत नाही. पण मध्यम वर्गाच्या खालच्या थरात तो कुणाचा अंतर्भाव करतो हे ध्यानात घेतले, तर वर्गीकरणाचा कोणता आराखडा त्याला अभिप्रेत होता, हे समजणे कठीण नाही. मूलभूत विभाजन अर्थात् बुर्ज्वाझी आणि कामकरीवर्ग यांच्यामध्ये–ज्यांच्याकडे उत्पादनसाधनांची मालकी असते, जे स्वतः काम करीत नाहीत पण मजुरी–कामगार कामावर ठेवतात ते आणि ज्यांच्या मालकीची उत्पादनसाधने नसतात आणि मजुरीसाठी ज्यांना काम करावे लागते ते ह्यांच्यामध्ये असते. मध्यमवर्ग ह्या दोहोंच्या दरम्यान असतो; हा वर्ग म्हणजे ज्यांच्या मालकीची उत्पादनसाधने असतात आणि जे स्वतः काम करतात त्यांचा बनलेला असतो. मध्यमवर्गाची जर अशी व्याख्या करण्यात आली, तर त्याचे दोन थर कल्पिता येतील. वरच्या थरामध्ये ज्यांच्याकडे भरपूर उत्पादनसाधने असतात व म्हणून जे जरी स्वतः उत्पादनसाधने चालवीत असले, तरी जे बरेच मजुरी–कामगार कामावर ठेवीत असतात अशांचा समावेश होतो. भांडवलशाही विकासाच्या प्रक्रियेत ते अधिकाधिक भांडवल गोळा करीत जातील आणि वर सरकून बुर्ज्वाझीमध्ये शिरकाव करून घेतील. खालच्या थरात, ज्यांच्या मालकीची मर्यादित उत्पादनसाधने असतात आणि मूलतः जे ही उत्पादनसाधने स्वतःच चालवून धंदा करतात अशांचा समावेश होतो; ह्यांनी जर कुणी मजुरी–कामगार कामावर ठेवलेच तर अगदी किंचित् प्रमाणात, केवळ पूरक मदतनीस म्हणून त्यांना ते कामावर ठेवतात. छोट्या प्रमाणावर वस्तूंची निर्मिती करणारा उत्पादक, दुकानदार, कारागीर हे ह्या वर्गात मोडतात आणि मार्क्सने त्यांना हे जे एकत्र आणले आहे ते योग्यच आहे. हे गट हळूहळू कामकरी–वर्गात बुडून जातील हे जे मार्क्सचे भविष्य होते ते औद्योगिक देशांत भांडवलशाहीचा जो विकास झाला आहे त्याने खरे ठरविले आहे. आणि असे घडण्याची त्याने जी कारणे दिली आहेत तीही योग्यच आहेत, हे ह्या विकासाने दाखवून दिले आहे. ही कारणे म्हणजे एक, त्यांचे अल्प भांडवल व त्यातून उद्‌भवणारी मोठ्या भांडवलदारांशी स्पर्धा करण्याची त्यांची असमर्थता आणि दुसरे म्हणजे, त्यांची उत्पादनाची जी खास कौशल्ये असतात ती उत्पादनाच्या नवीन पद्धतीमुळे कालबाह्य ठरतात.

तथापि आज मध्यमवर्ग त्याच्या मोठाल्या कनिष्ठ थरांसहित अस्तित्वात आहे, आजच्या सामाजिक वास्तवाचा तो न नाकारता येण्याजोगा भाग आहे, ह्या गोष्टीची आपण दखल घेतली पाहिजे. लहान दुकानदार, मार्क्सची कल्पना होती त्यापेक्षा अधिक चिवट निघाला. शिपी, धोबी, न्हावी, टॅक्सी चालविणारे, मोटारी दुरुस्त करून ठीकठाक करणारे इ. वेगवेगळ्या वैद्यकीय, कायदाविषयक किंवा वैयक्तिक सेवा उपलब्ध करून देणाऱ्या व्यावसायिक मंडळीविषयीही हीच गोष्ट म्हणता येईल. ह्याशिवाय, मोठ्या प्रमाणाच्या आधुनिक उद्योगधंद्यांच्या विकासामुळे ह्या उद्योगधंद्यांसाठी आवश्यक असलेल्या आनुषंगिक वस्तूंचे उत्पादन करणाऱ्या लहान उद्योजकांचा एक नवीन वर्ग अस्तित्वात आला आहे. तसेच भांडवलशाही विकासामुळे चार्टर्ड अकाउन्टन्ट्स, विमा व्यावसायिक किंवा औद्योगिक, वित्तविषयक (financial), विक्रीविषयक मार्गदर्शन करणारे सल्लागार असे अनेक नवीन व्यावसायिक वर्ग निर्माण झाले आहेत. ह्या अनेक गटांचा मिळून मध्यमवर्ग बनतो; आणि त्यांतील बहुसंख्य गट, मार्क्सने मध्यमवर्गाच्या ज्या खालच्या थराची कल्पना केली आहे, त्याच्यात अंतर्भूत होणारे आहेत. हा मध्यमवर्ग लहान नाही, त्याचे आकारमान उपेक्षणीय नाही आणि तो अंतर्धान पावत चालला आहे असे बिलकूल नाही. मार्क्सने मध्यमवर्गाचा जो खालचा थर कल्पिलेला आहे त्याच्यात शेतकरीसुद्धा समाविष्ट आहेत हे ध्यानात घेतले, तर आजच्या भारतीय समाजाच्या सर्व गटांत मध्यमवर्ग हा सर्वांत मोठा गट आहे. अर्थात्, ह्या देशात भांडवलशाहीचा विकास पुरत्या प्रमाणावर झालेला नाही, हे ह्या वस्तुस्थितीचे काहीसे कारण आहे.

जाताजाता एका गोष्टीचा निर्देश करण्यासारखा आहे. शेतकऱ्याला मध्यमवर्गाच्या खालच्या थरात समाविष्ट केल्यावर आणि आपल्या वर्गाबरोबर तो कामकरी-वर्गात लुप्त होईल असे भविष्य वर्तविल्यावर, आपल्या जाहीरनाम्यात मार्क्स त्यानंतर त्याच्या भवितव्याकडे खास असे लक्ष पुरवीत नाही.

मध्यमवर्गाचा हा खालचा थर टिकून राहीपर्यंत बुर्ज्वाझी आणि कामकरीवर्ग ह्यांच्या दरम्यानच्या वर्गकलहात कोणती भूमिका पार पाडतो ? मार्क्सचे म्हणणे असे आहे :

"बुर्ज्वाझीच्या समोर आज जे वर्ग ठाकलेले आहेत त्या सर्वांत कामकरीवर्ग हा एकच खराखुरा क्रांतिकारक वर्ग आहे. आधुनिक उद्योगधंद्यांच्या प्रभावाखाली इतर वर्ग क्षय पावत जातात व अखेरीस नाहीसे होतात; कामकरीवर्ग हीच त्यांची विशिष्ट आणि अनिवार्य अशी निर्मिती आहे."

"कनिष्ठ मध्यमवर्ग, लहान उत्पादक, दुकानदार, कारागीर, शेतकरी हे सारे मध्यमवर्गाचे विभाग म्हणून स्वतःचे असलेले अस्तित्व टिकवून धरण्यासाठी बुर्ज्वाझीविरुद्ध लढत असतात. म्हणून ते क्रांतिकारक नसतात, ते स्थितिवादी असतात. एवढेच नव्हे, तर ते प्रतिगामी असतात; कारण इतिहासाची चक्रे उलटी फिरविण्याचा त्यांचा प्रयत्न असतो."

म्हणजे, लहान उत्पादक, लहान दुकानदार, कारागीर आणि शेतकरी यांचा मिळून बनलेला जो कनिष्ठ मध्यमवर्ग असतो त्याला बुर्ज्वाझी आणि कामकरीवर्ग यांच्या दरम्यान चालत असलेल्या वर्गकलहात काही स्थान नसते, कोणतीही भूमिका नसते. एक वर्ग म्हणून क्षय पावत जाऊन नाहीसे होणे, कामकरीवर्गात विरघळून जाणे, हीच त्याची ऐतिहासिक भूमिका असते. बुर्ज्वाझी निर्दय स्पर्धेच्या साहाय्याने मोठ्या प्रमाणावरील आधुनिक उद्योगधंद्यांची अप्रतिहत प्रगती साधून ह्या प्रक्रियेला साहाय्य करतो. ज्या प्रमाणात कनिष्ठ मध्यमवर्ग बुर्ज्वाझीला प्रतिकार करीत असतो, त्या प्रमाणात तो ऐतिहासिक प्रक्रियेलाच विरोध करीत असतो, इतिहासाची चक्रे मागे ढकलण्याचा त्याचा प्रयत्न असतो. ह्या प्रमाणात आणि ह्या अर्थाने कनिष्ठ मध्यमवर्ग हा प्रतिगामी वर्ग असतो. ह्यापासून असे सरळ निष्पन्न होते, की ह्या वर्गाचे संरक्षण करण्यासाठी म्हणून, लहान उत्पादक, लहान दुकानदार, कारागीर आणि शेतकरी यांचे संरक्षण करण्यासाठी म्हणून योजिलेली सर्व धोरणे ही प्रतिगामी धोरणे असतात. 'प्रतिगामी' हे पद मार्क्स ज्या अर्थाने वापरतो तो आपण नीट समजून घेतला पाहिजे. स्वतःला मार्क्सवादी म्हणविणारी मंडळी ह्याच्या

पूर्ण विरुद्ध अर्थाने जेव्हा 'प्रतिगामी' हे पद वापरताना आणि मार्क्सनें ज्यांची 'प्रतिगामी' अशी संभावना केली असती, अशा धोरणांना प्रत्यक्षपणे किंवा अप्रत्यक्षपणे पाठिंबा देताना दिसतात, तेव्हा मला नवल वाटल्याशिवाय, मी बुचकळ्यात पडल्याशिवाय रहात नाही.

मार्क्सच्या वर्गकलहाच्या उपपत्तीच्या दृष्टीने समाजाची नेमक्या दोन वर्गांत– बुर्ज्वाझी आणि कामकरीवर्ग अशा दोन वर्गांत– रचना होण्याला किती महत्त्व आहे हे जाहीरनाम्यात मार्क्सने आणखी एका वर्गाचा जो निर्देश केला आहे, त्यावरून स्पष्ट होते. मार्क्स म्हणतो :

" जुन्या समाजाच्या सर्वांत तळच्या थरांतून बाजूला पडलेला आणि आपल्या ठिकाणी सडत राहिलेला जो समूह असतो, हा जो सामाजिक गाळ, धोकेबाज वर्ग असतो, तो कुठे कुठे कामकरी क्रांतीच्या चळवळीच्या लाटेत खेचला जाणे शक्य आहे. पण त्याच्या जीवनाची जी परिस्थिती असते तिच्यामुळे प्रतिगामी कारस्थानांचे लाचखोर हत्यार, ही भूमिका वठविण्याचे वळण त्याला अधिक प्रमाणात लाभलेले असते. "

हा वर्ग कोणता ? त्यांच्या मालकीची उत्पादन-साधने नसतात. आधुनिक भांडवलशाही उद्योगधंद्यांत ते मजुरीवर कामही करीत नसतात. भारतीय संदर्भात हे वर्णन ग्रामीण भागातील भूमिहीन गोरगरिबांना बरोबर लागू पडते. हे काही प्रमाणात शहरी झोपडपट्टयात येऊन दाखल झाले आहेत, पण त्यांना मजुरीवर काम मिळत नाही. ह्या वर्गाचे 'सामाजिक गाळ, जुन्या समाजाच्या सर्वांत तळाच्या थरांतून बाजूला पडलेला, आपल्या ठिकाणी सडत राहिलेला समूह' हे मार्क्सचे प्रत्ययकारी वर्णन पारंपरिक हिंदू समाजातील दलित जाती आणि सरंजामी जमीनदार – सावकारांच्या पदरचे वेठ-बिगारी मजूर यांचाही निर्देश करते. आजच्या भारतीय समाजात हा वर्ग संख्येने उपेक्षणीय नाही. पण मार्क्सची जी द्वि–वर्ग रचना आहे तिच्यामध्ये चांगल्या प्रकारे कामी येणारे प्रतिगामी कारस्थानांचे 'लाचखोर हत्यार' ह्याशिवाय त्याला दुसरे स्थान नाही. ह्याचा अर्थ काय आणि ह्याच्यात काय काय अभिप्रेत आहे, हे निदान मला तरी स्पष्ट होत नाही. पण मला एका सावधगिरीच्या सूचनेवर भर द्यावासा वाटतो. मार्क्स जेव्हा 'प्रतिगामी' हे पद वापरतो, तेव्हा त्याला त्याचा एक अतिशय विशिष्ट असा अर्थ अभिप्रेत असतो आणि गावठी मार्क्सवादी हे पद ज्या अर्थाने वापरतात त्याहून तो अतिशय वेगळा आहे. मार्क्सला अभिप्रेत असलेल्या अर्थाच्या दृष्टीतून भूमिहीनांना जमीन वाटून देणे किंवा वेठ–बिगारी मजुरांना घरांसाठी जागा देणे ही कृत्येही प्रतिगामी कारस्थाने ठरतील आणि ह्या भूमिहीनांचा आणि वेठ–बिगारी मजूरांचा लाचखोर हत्यार म्हणून वापर करण्यात येत आहे असे म्हणता येईल. असे असणे शक्य आहे. मला निश्चितपणे काही म्हणता येणार नाही.

वा. म. कुलकर्णी

शंकुकाची भूमिका : अलौकिकतावादी ?

[सत्यकथेच्या जून १९७८ च्या अंकात 'शंकुक आणि रा. भा. पाटणकर' या नावाचा डॉ. य. स. वाळिंबे यांचा लेख आला आहे. त्यात 'सौंदर्यमीमांसा' या ग्रंथात रससिद्धांताविषयी केलेल्या विवेचनासंबंधी काही आक्षेप घेतले आहेत, आणि शंकुकाच्या भूमिकेविषयी काही विधाने केली आहेत. या लेखाच्या निमित्ताने शंकुकाची भूमिका निश्चित काय होती, हे तपासण्याचा प्रयत्न प्रा. वा. म. कुलकर्णी यांनी केला आहे. —का. सं.]

प्रा. पाटणकरांनी 'आपल्या सौंदर्यमीमांसा' या गाजलेल्या ग्रंथात अगदी अभिनव दृष्टिकोणातून रसस्वरूपाची आणि रसास्वादाची मौलिक चर्चा केली आहे आणि ती फार रोचक आणि मार्मिक झाली आहे. अभिनवगुप्त, मम्मट, जगन्नाथ या साहित्यशास्त्रकारांची मते वेदाज्ञेप्रमाणे प्रमाण मानणाऱ्यांना सौंदर्यमीमांसाकारांचे विश्लेषण व निष्कर्ष जरी पटले नाहीत, तरी त्यांनाही हा नवा दृष्टिकोण निश्चितच स्वागतार्ह वाटेल आणि साधारणीकरण व अलौकिकतावादासारख्या संकल्पनांचे ते अधिक खोलात जाऊन विवेचन करून सौंदर्यमीमांसाकारांच्या मताचे गुणदोषविवेकपूर्वक परीक्षण करतील अशी अपेक्षा आहे.

अभिनवगुप्तानंतर झालेल्या बहुतेक सर्व काव्य–रसमीमांसकांनी, त्यांच्या संस्कृतातील मूळग्रंथांवर संस्कृतातून टीका लिहिणाऱ्या संस्कृत पंडितांनी, तसेच मराठी व इंग्रजी भाषेतून 'रसा'वर लिहिणाऱ्या आधुनिक विद्वानांनी अभिनवगुप्ताने शंकुकाच्या रससूत्रावरील व्याख्यानाविषयी जे म्हटले आहे तेच त्याच्या अथवा आपल्या शब्दांत उद्धृत केले आहे व काहींनी त्याचे थोडेफार स्पष्टीकरण केले आहे. मात्र शंकुकाच्या व्याख्यानावरून 'नाटक पाहणे या संकल्पनेची ती एक जवळजवळ स्वयंपूर्ण उपपत्ती आहे' हे सर्वप्रथम सौंदर्यमीमांसाकारांनीच बिनतोड युक्तिवादाने सिद्ध केले आहे. रसस्वरूपाविषयीचे त्यांचे हे मूलगामी विवेचन आपल्या रसासंबंधीच्या पारंपरिक ज्ञानात मोलाची भर टाकणारे आहे. या गोष्टी लक्षात घेता 'तिच्या शंकुकाच्या उपपत्ती कडे काहीशा उपेक्षावृत्तीने पाहण्याचा प्रघात आहे.' असे ग्रंथकारांनी म्हटले, तर त्यात काही आक्षेपार्ह नाही.

अर्थात शंकुकाचे व्याख्यान भट्टतौत (अभिनवगुप्ताचे गुरू), स्वतः अभिनवगुप्त आणि त्याचे मम्मटादी अनुयायी यांना मान्य नाही. त्यांनी त्याच्या मतावर अनेक आक्षेप घेतले आहेत. त्यांतील काही महत्त्वाच्या आक्षेपांचा ग्रंथकारांनी परामर्श घेतला आहे. पण त्याचबरोबर त्यांच्या आणि भट्ट नायकाच्या काही आक्षेपांचा परामर्श सदर विवेचनात यायला हवा होता असे वाटते. उदाहरणार्थ,

१) रस रामादिगत अथवा नटगत म्हणून अप्रत्यक्ष प्रतीतीचा विषय होत असेल, तर लोकांना नाट्यदर्शनप्रसंगी रस स्वतः प्रत्यक्ष अनुभवीत असल्याची प्रतीती येते, ती कशी ? रसाची परगत म्हणून प्रतीती येते, असे मानण्यामुळे आणखी एक आपत्ती येते. ती ही की, या प्रतीतीमुळे शुद्ध आस्वाद दूर राहून सामाजिकाला लज्जा, उबग, अभिलाषा इत्यादी स्वगत भावना जाणवू लागतील. प्रत्यक्षात स्त्रीपुरुषाना एकांतात पाहून सुसंस्कृत मनुष्याला लज्जा वाटते. ती त्याला नाट्यदर्शन प्रसंगीही वाटू लागेल.[१]

---

१) पहा : काव्यप्रकाश, उपन्यास पृ. ०१४५, देशमुख प्रकाशन, पुणे.

अनुक्रमणिका

२) ... स्थायिभावाहून निराळाच पदार्थ-तो रस. पण 'स्थायिभावच विभावादींनी प्रतीतिगोचर झाला म्हणजे त्याचा (आ) स्वाद घेतला जातो म्हणून त्यालाच रस म्हणतात' असे जे शंकुक -प्रभृतींनी म्हटले आहे ते बरोबर नाही. तसे असेल तर लोकव्यवहारातही का रस येऊ नये ? प्रत्यक्षात नसलेलासुद्धा स्थायिभाव जेथे आस्वाद्य होतो, तेथे वास्तविक स्वरूपांतील स्थायिभाव आस्वाद्य कसा बरे होणार नाही ? तेव्हा स्थायी भावाच्या प्रतीतीला अनुमितीच म्हणायला हवे, रस नव्हे.[२]

३) जे (शंकुक वगैरे अनुकरणवादी) "रस म्हणजे रती इत्यादी स्थायींचे अनुकरण असे म्हणतात आणि (दुःखात्मक) शोक हा सुखाचे कसे काय बरे कारण" अशी आपत्ती उपस्थित करतात आणि "अनुकरणरूपाने स्थायी भाव जेव्हा नाट्यात प्रकट होतात, तेव्हा त्यांच्या ठिकाणी लौकिक भावाहून काही विशेष गुण निर्माण होतो; त्यामुळे ते आनंदपर्यवसायी होतात," असे उत्तर देतात. त्यांना उद्देशून अभिनवगुप्ताचे म्हणणे असे आहे : तुम्ही उपस्थित केलेली आपत्ती मुळात चुकीची आहे: परगत शोकाची प्रतीती ही निरपवादपणे दुःखच उत्पन्न करीत नाही. कारण शत्रूचा शोक पाहून हर्ष होतो. तर आणखी कोणाचा (तटस्थाचा) शोक पाहून सुखही होत नाही अथवा दुःखही होत नाही, असा (सार्वत्रिक) अनुभव आहे. आणि तुम्ही आपत्तीचा केलेला परिहार पण चुकीचा आहे : 'सुखरूपता हा नाट्यगत भावांचा स्वभावच आहे' हे तुमचे उत्तर म्हणजे उत्तरच नव्हे.[३]"

तसेच तटस्थ रीतीने अवलोकन व अनुमान करणारा, शंकुकाला अभिप्रेत असलेला प्रेक्षक (सामाजिक, रसिक), हा भरताला अभिप्रेत असलेल्या प्रेक्षकाहून[४] वेगळा कसा आहे आणि संख्येच्या दृष्टीने विचार केला, तर कोणते प्रेक्षक नाट्यगृहांत अधिक आढळतात यासंबंधी सौंदर्य-मीमांसाकारांनी स्वतःचे मत मांडले असते, तर बरे झाले असते.

शंकुकाची उपपत्ती अनुकरण व अनुमानावर आधारलेली असल्याने नटाच्या अनुकरणात साधारणीकरण अटळ आहे, असे सौंदर्यमीमांसाकार म्हणतात तेव्हा साधारणीकरण या संकल्पनेच्या जनकत्वाचे श्रेय ते शंकुकाला देऊ पाहतात असा निष्कर्ष काढणे सयुक्तिक होणार नाही. साधारणीकरण (दैनंदिन व्यवहारात दुसऱ्यांचे सुखदुःख आपल्याला कळणे, आपल्याला त्यात सहभागी होता येणे आणि त्यांच्या सुखदुःखांनी आपण हर्षित होणे, हेलावून जाणे, गलबलून जाणे) ढोबळपणे शंकुकालाच काय, पण भरतालाही अभिप्रेत होते असे गृहीत धरावे लागते. रती, शोक इत्यादी स्थिर चित्तवृत्ती आणि निर्वेद, ग्लानी इत्यादी तात्कालिक चित्तवृत्ती नट प्रेक्षकापर्यंत पोचवतो ते अभिनयाच्या द्वारे. नटाच्या अमुक अमुक अभिनयावरून मूळ पात्राची अमुक अमुक चित्तवृत्ती प्रेक्षकाला कळावी-शिकावू नटासाठी, दिग्दर्शकासाठी आणि प्रेक्षकासाठी उपयुक्त होईल अशी दृष्टि ठेवून-याहेतूने अभिनयाची सविस्तर चर्चा भरताने केली आहे. तेव्हा 'सर्व मानवी व्यवहाराचा पाया' असलेले साधारणीकरण भरताला पण अभिप्रेत होते असे मानावे लागते. भट्ट नायक, अभिनवगुप्त, मम्मट, जगन्नाथ या संस्कृत साहित्यशास्त्रकारांनी साधारणीकरणाचे जे विवेचन केले आहे, त्या संदर्भात या संकल्पनेची अधिक चर्चा व्हायला पाहिजे; तो स्वतंत्र लेखाचाच विषय आहे. " 'सत्ताशास्त्रीय स्थान नसलेल्या पात्रांच्या ठिकाणी भावनांचे

---

२) अ. भारती ६. पृ. १७४-७५ (प्रा. कंगले, रस-भाव विचार, म. रा. सा. संस्कृति मंडळ, मुंबई).

३) पहा: मूळ अ. भारती १. पृ. २९२-९३ व उपरिनिर्दिष्ट (टीप१, पृ. ०१६१).

४) यस्तुष्टे तुष्टिमायाति शोके शोकमुपैति च ।
क्रुद्धः क्रोधे भये भीतः स श्रेष्ठः प्रेक्षकः स्मृतः ।। -नाट्यशास्त्र २७.६१-६२

भावार्थ : रंगभूमीवरील राम इत्यादींची भूमिका करणारा नट संतुष्ट होताच जो स्वतः संतुष्ट होतो, शोकात बुडाला असता स्वतः शोकात बुडतो, रागावला असता जो रागावतो, भयभीत झाला असता जो भयभीत होतो, तोच (प्रेक्षागृहातील) खरा प्रेक्षक होय.

अनुक्रमणिका

अस्तित्व जाणवणे' हे शंकुकाच्या उपपत्तीप्रमाणे रसानुभवाचे वैशिष्टय आहे असे पाटणकर म्हणतात (पृष्ठ २६८); परंतु हे वैशिष्टय शंकुकाच्या उपपत्ती-प्रमाणेच आहे असे नसून सर्व रससिद्धांताचेच ते वैशिष्टय आहे असे म्हटले पाहिजे." पृ. ३६ हे डॉ. वाळिंब्यांचे विधान 'चित्य' आहे–जरा जास्त स्पष्ट बोलावयाचे झाल्यास स्वीकार्य नाही. अभिनव गुप्ताच्या रसस्वरूपाच्या विवरणात साधारणीकरण, स्वात्मानुप्रवेश, त्यानंतर तादात्म्य आणि (साधारणीकृत) भावनांचा प्रत्यक्ष अनुभव ह्या गोष्टींना असाधारण महत्त्व आहे. स्वात्मानुप्रवेश, तादात्म्य आणि (साधारणीकृत) भावनांचा प्रत्यक्ष अनुभव ह्या गोष्टींना शंकुकाच्या व्याख्यानात स्थान नाही. शंकुकाच्या मताप्रमाणे ताटस्थ्याने अवलोकन आणि अनुमान ह्या अत्यंत महत्त्वाच्या गोष्टी होत : राम वगैरे पात्रांची भूमिका वठणाऱ्या नटाच्या ठिकाणी खरोखर नसलेले (स्थायि-) भाव नटाने केलेल्या हुबेहुब अनुकरणावरून अथवा अभिनयावरून ते तेथे आहेत, असे अनुमानाने जाणणे आणि त्या स्थायीच्या स्वभावसौंदर्यामुळे त्याचा मनाने आस्वाद घेणे, या गोष्टी आढळतात. तेव्हा या दोन उपपत्तींमधील महदंतर पाहता 'सर्व रससिद्धांताचेच ते वैशिष्टय आहे' असे कसे म्हणता येईल ? ह्या स्पष्टीकरणावरून सौंदर्यमीमांसाकारांचे मूळ विधान बरोबरच आहे हे लक्षात यावे.

"परंतु साधारणीकरण आणि अलौकिकतावाद या दोन्ही कल्पना भारतीय साहित्यशास्त्रात तरी परस्परसंलग्न आहेत आणि त्या एकमेकींपासून निराळ्या काढता येणार नाहीत." पृ. ३७. हे विधान एरवी आक्षेपार्ह नसले तरी संदर्भ पाहता स्वीकार्य ठरत नाही. भारतीय साहित्यशास्त्र परंपरेप्रमाणे या दोन्ही कल्पना संलग्न आहेत ही गोष्ट खरी; पण म्हणून आधुनिक सौंदर्यमीमांसकानी "साधारणीकरण हा सर्व मानवी व्यवहाराचा पाया आहे, साधारणीकरण ही केवळ रसनाव्यापारातच दिसणारी गोष्ट नव्हे", असे युक्तिवाद करून सिद्ध केले, तर त्यांचा तो युक्तिवाद कसा विमर्दक्षम अथवा क्षोदक्षम (टिकणारा) नाही. हे बलवत्तर युक्तिवादाने दाखवून दिले पाहिजे. सौंदर्यमीमांसाकारांच्या मते "अलौकिकतेचे हे तीन आधार आहेत : तटस्थ अवलोकनाची भूमिका, कलावस्तूच्या प्रत्यक्ष अस्तित्वाबद्दलची उदासीनता व कलावस्तूची अलौकिक –म्हणजे ज्ञानात्मक व व्यवहारात्मक नसलेली रचना. हे तीन आधार परस्परपूरक आहेत. यांपैकी फक्त कोणताही एक आधार अलौकिकत्व सिद्ध करण्यासाठी पुरेसा ठरत नाहीं." (पृ. ४३९). हे निकष अर्थात पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञांच्या विचारप्रणालीस अनुसरून दिलेले आहेत. हे निकष लावले तर अभिनवगुप्त हा अलौकिकतावादी ठरत नाही आणि सौंदर्यमीमांसाकारांनी अभिनवगुप्त हा (अलौकिकतेच्या आपण दिलेल्या अर्थाने) अलौकिकतावादी आहे असे कोठेही म्हटलेले नाही. उलट, "**नाटकातील पात्रांना वास्तव जगातील व्यक्ती म्हणून सत्ताशास्त्रीय स्थान नसल्याने त्यांना 'पाहणे' हे वास्तवातील व्यक्ती 'पाहण्या'पेक्षा निराळे आहे, आणि केवळ तेवढ्याच बाबतीत अलौकिक आहे** (पण या अलौकिक 'पाहण्या' मुळे आपल्यावर जे परिणाम होतात तेही अलौकिक आहेत असे मानण्याचे कारण नाही..." (पृ. २७२) असे रसप्रतीतीच्या विषयी स्पष्ट विधान केले आहे.

मात्र भट्टनायक, अभिनवगुप्त वगैरे संस्कृत साहित्यशास्त्रकारांना अभिप्रेत असलेला अलौकिकतेचा अर्थ वेगळा आहे. रसास्वाद ही अलौकिक प्रतीती आहे असे म्हणणाऱ्या (अलौकिकतावादी) संस्कृत साहित्यशास्त्रकारांची वैचारिक भूमिका अशी मांडता येईल : लौकिकातील शोक, भय, जुगुप्सा व क्रोध ह्या चित्तवृत्ती दुःखास कारणीभूत होतात; पण त्याच नाटयात चित्रित झाल्या म्हणजे साधारणीभूत होऊन आनंदाला कारणीभूत होतात. लौकिकातील प्रणयी– युग्माच्या प्रणयचेष्टा स्वतः त्या युग्माला आनंद देतात– प्रेक्षकाच्या (त्याच्या स्वभावाला, सभ्यतेला अथवा संस्कृतीला अनुसरून) अंतःकरणात लज्जा, जुगुप्सा, ईर्ष्या, उबग इत्यादी भावना उत्पन्न करतात. परंतु नाटयातील नायक नायिका या युग्माच्या प्रणयचेष्टा सर्व रसिक प्रेक्षकांत शृंगार रसा द्वारा केवळ आनंदच निर्माण करतात. लौकिक व्यवहारातील घटना राग–द्वेष वगैरे भावना निर्माण करतात आणि प्रवृत्ती, अथवा निवृत्तीस कारण होतात याउलट, नाटयातील 'घटना' – ज्या खऱ्या

अनुक्रमणिका

अर्थाने 'घटना' नसतात– आनंद निर्माण करतात आणि प्रवृत्ति–निवृत्ति–निरपेक्ष असतात. तसेच, रसास्वादाची प्रतीती ही सम्यग्ज्ञान, मिथ्याज्ञान, संशयज्ञान, सादृश्यज्ञान इत्यादी रूढ लौकिक प्रतीतीत बसत नाही. स्थायिभाव अथवा भावना या लौकिकाशी निगडित आहेत, तर रस नाट्याशी (नाट्य एव रसः न तु लोके ।). [लोकव्यवहार आणि नाट्य यामधील अनुभव वेगवेगळ्या पातळीवरचे असतात–] सारांश, भावना सुखदुःखात्मक असतात तर सर्व रस आनंदरूप असतात म्हणून रसास्वाद ही अलौकिक प्रतीतीच होय.]

मात्र अलौकिकता (स्वायत्तता) या संज्ञेचा कोणता अर्थ आपणास अभिप्रेत आहे, हे सौंदर्यमीमांसाकारांनी जसे आपल्या ग्रंथात स्पष्ट करून सांगितले आहे त्याचप्रमाणे त्यांनी भारतीय साहित्यशास्त्रकारांना या (अलौकिकता) संज्ञेचा कोणता अर्थ अभिप्रेत आहे, हे सुस्पष्ट करायला हवे होते. असे जर त्यांनी केले असते आणि पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञांच्या अर्थी शंकुक आणि अभिनवगुप्त हे दोघेही संपूर्णतया अलौकिकतावादी ठरत नाहीत असेही विधान केले असते, तर काही वाचकांच्या मनात संभ्रम निर्माण झाला नसता.

भारतीय परंपरेप्रमाणे शंकुक व अभिनवगुप्त हे दोघेही अलौकिकतावादी होत. भारतीय साहित्यशास्त्रकार प्रा. ग. त्र्यं. देशपांडे हे मात्र श्री शंकुक हा सुखदुःखवादी परंपरेत बसतो, असा तर्काने अंदाज बांधतात (पृ. २९१) तटस्थ अवलोकनाने व अनुमानाने प्रेक्षक राम वगैरे पात्रांच्या भूमिका करणाऱ्या नटाच्या ठिकाणी रती, शोक इत्यादी स्थायिभाव असल्याचे जाणतो आणि मनाने त्यांचा आस्वाद घेतो, या त्याच्या उपपत्तीला धरून तो सुखदुःखवादी परंपरेतील (म्हणजेच लौकिकतावादी) आहे असा ग्रह होणे साहजिक आहे. परंतु अभिनवभारतीत एके ठिकाणी (शंकुकासारख्या) भावानुकरण म्हणजेच रस म्हणणाऱ्यांचा उल्लेख केला आहे:

ये तु रत्याद्यनुकरणरूपं रसमाहुः, अथ चोदयन्ति "शोकः कथं सुखहेतुः" इति परिहरन्ति च "अस्ति कोऽपि नाट्यगतानां विशेषः" इति, तत्र चोद्यं तावदसत्...... उत्तरं ... इति न किञ्चिदेतत् । – अ. भारती. ६. आनुवंश्य श्लोक २ वरील पृ. २९२–९३ (या अवतरणाचे मराठी भाषांतर अगोदर येऊन गेले आहे.) या अवतरणावरून शंकुक सर्व रस आनंदरूपच आहेत असे मानणारा होता, असे निःसंदिग्ध रीत्या कळून येते. तेव्हा भारतीय साहित्यशास्त्रातील अलौकिकतेच्या अर्थाला अनुसरून शंकुक हा अलौकिकतावादीच होता, असे निश्चयाने म्हणता येते.

---

५) नाट्य हे लौकिक पदार्थाहून भिन्न आहे. ते त्याचे अनुकरण, प्रतिबिंब, आलेख्य (= चित्र), सादृश्य, आरोप, अध्यवसाय, उत्प्रेक्षा, स्वप्न, माया, इंद्रजाल इत्यादी लौकिक प्रकाराहून विलक्षण आहे. तसेच नाट्याचे ग्राहक ज्ञान (आस्वादरूप साक्षात्कारात्मक ज्ञान) लौकिक ज्ञानाहून–सम्यग्ज्ञान, भ्रांती, संशय, अनवधारण, अनध्यवसाय या प्रकारांहून–वेगळे आहे, आणि रसस्वरूप आहे. (पहा अ. भारती १–१) तसेच, नाट्यगत पात्रांच्या भूमिका करणाऱ्या नटांच्या बाबतीत–सम्यग्–प्रतीती (हाच तो आणि तो हाच अशी), हा अमक्यासारखा आहे अशी सादृश्यप्रतीती, शुक्ती (शिंपल्याच्या) ठिकाणी रूपे आहे अशासारखी भ्रांती–प्रतीती, मुखाच्या ठिकाणी केलेल्या चंद्राच्या आरोपासारखी प्रतीती, (मुखाच्याविषयी) हा चंद्रच आहे अशी अध्यवसाय (= निश्चय) रूप प्रतीती, मुखाच्या ठिकाणी जणू काही हा चंद्रच आहे अशी उत्प्रेक्षा–रूप प्रतीती, चित्र, पुस्ता (= माती, धातू इत्यादीपासून तयार केलेल्या प्रमाणे मुळाची प्रतिकृती (= प्रतिमा) रूप प्रतीती, गुरुजींनी शिष्याला दिलेल्या व्याख्यानाचे हुबेहूब केलेले जे अनुकरण तत्स्वरूप प्रतीती. इंद्रजालाप्रमाणे तात्कालिक निर्माण केलेल्या वस्तूची प्रतीती, हातचलाखी वगैरे सारखी मायारूप प्रतीती–या सर्व प्रतीतींहून भिन्न अशी राम वगैरेंची होणारी प्रतीती आहे. (म्हणजेच ती अलौकिक आहे) या सर्व प्रकारच्या लौकिक प्रतीतीत वैशिष्ट्य असल्याने द्रष्टा (प्रेक्षक) उदासीन राहील आणि मग रसास्वाद त्याला कोठून घडणार ? अ–भारती १.१०७. रसांच्या अलौकिकतेविषयी अभिनवगुप्ताने अ. भारती व लोचनात खूप लिहिले आहे.

अनुक्रमणिका

[...... रत्यादिर्भावस्तत्रासन्नपि] 'सामाजिकानां वासनया चर्व्यमाणो रसः।' – या वाक्यात मम्मटाने 'वासनया' हे पद कोणत्या अर्थी वापरले असावे, या विषयी खात्रीने सांगणे कठीण आहे. अभिनवगुप्त आणि मम्मट यांना सर्वसाधारणपणे अनुसरणाऱ्या हेमचंद्राच्या काव्यानुशासनात हा शब्द आढळत नाही. '**सामाजिकजनतास्वाद्यमानः**' (पृ. ९२) असे शब्द तो वापरतो. 'कल्पलताविवेक'-कार पण त्यांचाच अनुयायी आहे. तो पण (तत्रासन्नपि) **सामाजिकानां चर्व्यमाण** इत्यर्थः। (पृ. ३०४) 'वासनया' हा शब्द या संदर्भात देत नाही. याचा अर्थ या दोघांच्या पुढे असलेल्या काव्यप्रकाशाच्या प्रतीत हा शब्द नव्हता, असा लावता येईल. अथवा वाक्याचा अर्थ करायला तो विघ्नरूप वाटल्यावरून जाणूनबुजून त्यांनी तो गाळला असावा. झळकीकर त्या शब्दाचा अर्थ 'धारावाहिनी इच्छा' असा देतात. (विभावादी सामग्रीवरून) प्रेक्षक (नटगत स्थायीचे–तो तेथे खरोखरी नसताही–अनुमान करतात आणि) वासनेने म्हणजे इच्छेच्या बळावर त्याची चर्वणा करतात– मनाने आस्वाद घेतात, असा सर्वसाधारणपणे या वाक्याचा अर्थ आधुनिक करतात. वासना म्हणजे रसिकता असा अर्थ येथे अभिप्रेत आहे असेही काही संस्कृत पंडित म्हणतात. रसिकता, सहृदयता अंगी असलेल्या लोकांनाच नाटकाच्या प्रयोगाच्या वेळी रसाचा अनुभव घडेल. जे अरसिक आहेत त्यांना रसानुभव येणारच नाही. कारण ते नाट्यगृहाच्या भिंतीतील दगडा सारखे अगदी कोरडे असतात.'

शंकुकाच्या रस-स्वरूपाच्या प्रतिपादनात 'आत्मानुप्रवेशा'ला स्थान असणेच शक्य नाही हे अगोदरच्या विवेचनावरून लक्षात आलेच असेल. "**पण मम्मटाच्या वरील वाक्यावरून जर कोणी असे अनुमान केले, की रसिकाचा आत्मानुप्रवेश होतो हे शेवटी शंकुकाने मान्य केले आहे, तर** शंकुकाच्या मताचे स्वतंत्र अस्तित्वच नाहीसे होते." या वाक्यातील सावधानपूर्वक केलेली शब्दयोजना पाहता त्यात आक्षेपार्ह काहीच दिसत नाही. तटस्थ अवलोकन आणि तटस्थतेने केलेले अनुमान ह्या गोष्टी शंकुकाच्या मतातील प्राणभूत होत. आत्मानुप्रवेश (आणि ओघानेच तादात्म्य) मान्य केल्यावर या मतात प्राण तो काय राहील ?

तथापि प्रेक्षकाचा आत्मानुप्रवेश होत नाही तसेच तो स्वतः प्रत्यक्ष भावना अनुभवत नाही (he does not undergo the emotions) –त्याच्या स्वतःच्या भावना उचंबळून येत नाहीत– असे शंकुकाचे मत होते असे मानावयाला अभिनवगुप्ताच्या अभिनवभारतीतच[७] आधार सापडतो. 'रसापासून भावांची निष्पत्ती होते का भावापासून रसांची ?' या प्रश्नाचे विवेचन करताना अभिनवगुप्ताने श्री शंकुकाचे मत उद्धृत करून ते खोडून काढले आहे. "प्रयोगाच्या वेळी नटाच्या ठिकाणी असलेल्या रसाचा प्रेक्षक आस्वाद घेत असता नाट्यातील मूळ पात्राच्या भावाची त्याला प्रतीती येते ..." या अर्थाच्या शंकुकाच्या उद्धृत केलेल्या वाक्यावरून स्पष्ट कळून येते, की शंकुकाच्या मताप्रमाणे प्रेक्षकाच्या स्वतःच्या भावना उचंबळून येत नाहीत.

संदर्भित परिच्छेदात 'प्रेक्षकाचा संपूर्ण अनुप्रवेश होतो हे मत अभिनवगुप्ताला मान्य नाही' असे डॉ. वाळिंब्यांनी म्हटले आहे ते यथार्थच आहे. परंतु 'मम्मट हा अभिनवगुप्ताचा अनुयायी आहे आणि त्यालाही अनुप्रवेशाचे तत्त्व मान्य नाही' असे जेव्हा ते म्हणतात, तेव्हा त्यांची काहीतरी गफलत झाली आहे (अथवा येथे काही मुद्रणदोष आहे) असे म्हणावे लागते.

... "ब्रह्मास्वादसहोदर इत्यादी रसास्वादाच्या संदर्भात वापरल्या जाणाऱ्या शब्दांचा उपहास करून पाटणकर 'रामभरोसे टी स्टॉल'चा दृष्टांत देतात

६) तुलना : सवासनानां नाट्यादौ रसस्यानुभवो भवेत् ।
निर्वासनास्तु रङ्गान्तर्वेश्मकुड्याश्मसंनिभाः ॥ — धर्मदत्त

७) श्रीशङ्कुकस्त्वाह– अनुकर्तरि रसानास्वादयतोऽनुकार्ये भावप्रतीतिः प्रयोगे ।
– नाट्यशास्त्र ग्रंथक्रमांक १ (पृ. २९२)

अनुक्रमणिका





(पृष्ठे २५६–२५७)" हे डॉ. वाळिंब्यांचे म्हणणे एका अर्थी रास्त आहे. शास्त्रीय चर्चेच्या संदर्भात सौंदर्यमीमांसाकारांनी उपहासाचा मोह टाळला असता आणि ब्रह्मानंदाच्या सुकाळाबद्दल आणि 'अमृततुल्य चहा'चा उल्लेख केला नसता तर, बरे झाले असते. 'अलौकिकते'च्या मुद्यापुरती ही रसास्वादाची ब्रह्मास्वादाशी तुलना समर्पक मानता येईल. जाता जाता मात्र अभिनवगुप्ताची या संदर्भातील विसंगती वाचकांच्या नजरेस आणून देणे अस्थानी होणार नाही. एके ठिकाणी रसास्वाद हा ब्रह्मास्वादसविध आहे असे त्याने म्हटले आहे, तर दुसऱ्या ठिकाणी 'रसास्वाद हा त्या (परमेश्वराच्या ठिकाणी मन विसावले असता मिळणाऱ्या) आनंदाच्या केवळ बिंदूच्या अवभासा (भासा) एवढाच आहे'[८] असे त्याने म्हटले आहे. यावरून काव्याचा केवळ गौरव करण्यासाठीच रसास्वादाची ब्रह्मास्वादाशी तुलना केली असावी असे कोणी म्हटल्यास त्यात गैर काही नाही.

शेवटी आणखी एका आक्षेपाचा परामर्श : "...परंतु अभिनवगुप्त, मम्मट, विश्वनाथ, जगन्नाथ इत्यादी संस्कृत साहित्यशास्त्रज्ञ याविषयी काय म्हणतात, याचे प्रत्यक्ष उल्लेख त्यांनी फारसे केलेले नाहीत. कोणत्याही वादग्रस्त विषयात पहिल्या दर्जाचा म्हणून जो पुरावा विश्वसनीय मानला जातो तोच येथे अनुपलब्ध आहे." (पृ. ३५)

तात्त्विक दृष्ट्या डॉ. वाळिंबे जे म्हणतात ते योग्यच आहे. तथापि मराठी ग्रंथांत मूळ संस्कृत ग्रंथांतील उतारे पुरावे म्हणून देण्यापेक्षा त्या विषयावरील मराठीतील प्रमाणभूत ग्रंथांतून अवतरणे दिली तर फारसे बिघडत नाही. अर्थात आधारभूत उताऱ्यातील मूळ संस्कृतचे भाषांतर करताना त्या लेखकांनी केलेल्या चुकांची काही उदाहरणे डॉ. वाळिंब्यांनी दाखवली असती, तर त्यांच्या संदर्भात सौंदर्यमीमांसाकारांना त्या आधारभूत लेखकांबरोबर दोष देता आला असता. एरवी, केवळ संस्कृत ग्रंथांतील अवतरणे मराठी वाचकांना बहुधा शल्यभूतच झाली असती.

८) तदानन्द [परमेश्वरविश्रान्त्यानन्द–] – विप्रुण्मात्रावभासो हि रसास्वादः । – लोचन पृ. ५१० (बालप्रियाटीका आवृत्ती बनारस).





जॉर्ज हेन्रिक फॉन राइट　　　　अनु. मे. पुं. रेगे

न्याय : उत्तरार्ध

[ह्या अनुवादाचा पूर्वार्ध सप्टेंबर १९७८ च्या अंकात प्रसिद्ध झाला आहे. – का. संपादक]

६) अपाय करण्यापासून परावृत्त होणे असे कर्तव्य कोणत्या परिस्थितीत असू शकते हे दाखवून देण्याचा मी प्रयत्न केला आहे. आता काही काळ थबकून जो युक्तिवाद आपण मांडत आलो आहोत त्याच्या स्वरूपाविषयी विचार करू या.

एखादे कृत्य कर्तव्य आहे ह्याचा अर्थ एखाद्या व्यक्तीच्या किंवा व्यक्तींच्या कल्याणाच्या दृष्टीने ते करणे व्यावहारिक दृष्टचा अनिवार्य आहे असा होतो, असे आपण म्हटले आहे. 'कोणत्या परिस्थितीत अमुक एक कृत्य कर्तव्य असते.' ह्या प्रश्नात 'अमुक एक कृत्य करणे व्यावहारिक दृष्टचा अनिवार्य आहे असे असण्यासाठी माणसांना कोणत्या गोष्टी हव्या असल्या पाहिजेत ?' हा प्रश्न गर्भित असतो.

माणसांच्या कोणत्या गरजांमुळे अपाय करण्यापासून परावृत्त होणे अनिवार्य ठरते, ही तात्काळ स्पष्टपणे दिसून येणारी गोष्ट नाही. इतरांकडून अपाय होण्यापासून वाचण्याच्या केवळ इच्छेमुळे ते अनिवार्य ठरू शकत नाही–ह्याचे एक कारण असे की एकमेकांच्या कल्याणाचा आदर करावा असा आदेश माणसे व्यक्ती म्हणून एकमेकांना देऊ शकत नाहीत. इतरांना अपाय न करण्याच्या इच्छेमुळे अपाय करण्यापासून निवृत्त होणे कर्तव्य ठरू शकत नाही– एखादी गोष्ट हवी असणे आणि ती गोष्ट करणे व्यावहारिक दृष्टचा अनिवार्य असणे, ह्या दोहोत भेद आहे. ह्यावरून आपल्यापुढील समस्या क्षुल्लक नाही हे दिसून येईल.

ज्या रीतीचा अवलंब करून आपण तिची उकल केली ती एक साधारण (general) रीत आहे. अपाय करण्यापासून निवृत्त होण्याच्या कर्तव्याची आपण जी निष्पत्ती केली, तिच्यामुळे ही रीत एका विशिष्ट प्रश्नाच्या बाबतीत कशा प्रकारे काम देते ह्याचे एक उदाहरण लाभते. हृया विशिष्ट प्रश्नाला उद्देशून आपण तिचे जे उपयोजन केले आहे, ते बाजूला सारून तिच्या साधारण स्वरूपाचे वर्णन आता करू या.

जिला आपण 'इष्ट वस्तूंमधील मूलभूत विषमता' असे म्हटले आहे, तिच्याविषयी सहमत असलेल्या माणसांचा एक परिवार आहे असे गृहीत धरून आपण सुरवात केली. $इ_1$ ही कोणतीतरी इष्ट गोष्ट $इ_2$ हृया दुसऱ्या कोणत्यातरी इष्ट गोष्टीहून त्यांच्या दृष्टीने (व्यक्तिशः) इष्टतर आहे. ही मूलभूत विषमता पुढील तीन अटींचे समाधान करते:

(i) परिवारातील सर्व व्यक्तींनी जर कमी इष्ट वस्तू वर्ज्य केली, तर त्या सर्वांना अधिक इष्ट वस्तू लाभेल.

(ii) व्यक्तीला कमी आणि अधिक इष्ट असलेल्या दोन्ही वस्तू स्वतःसाठी प्राप्त करून घेणे, तार्किक दृष्टचा शक्य असते.

(iii) एखाद्या माणसाने जर स्वतःसाठी दोन्ही इष्ट वस्तू प्राप्त करून घेतल्या असतील, तर दुसरा कोणतातरी माणूस अधिक इष्ट वस्तूपासून वंचित झालेला असणे तर्कतः अनिवार्य असते.

एखाद्या माणसाला इष्टतर वस्तू प्राप्त होणे ह्याला आपण 'परिवाराच्या महत्तर इष्टातील त्याचा हिस्सा' असे म्हटले आहे. एखाद्या माणसाने स्वतःचे कमी इष्ट सोडून देणे ह्याला 'त्याने आपले देय (due) देणे' असे आपण म्हटले आहे. ह्या परिभाषेप्रमाणे आपल्या अटीचा अर्थ असा, की

अनुक्रमणिका

परिवाराच्या प्रत्येक सभासदाने जर आपले देय दिले तर परिवाराचे महत्तर इष्ट साधले जाते. दुसऱ्या अटीचा अर्थ असा, की स्वतःचे देय न देताही माणसाला स्वतःचा हिस्सा मिळणे शक्य असते. तिसरीचा अर्थ असा, की स्वतःचे देय दिल्याशिवाय जर माणसाला त्याचा हिस्सा मिळाला तर दुसरा कुणीतरी त्याच्या हिश्शापासून वंचित झालेला असतो.

दोन्ही इष्ट स्वतःसाठी मिळविणे किंवा स्वतःचे देय न देता स्वतःचा हिस्सा मिळविणे– ह्या दोहोंचा अर्थ एकच आहे–हे **अन्यायाचे** एक मूलभूत रूप आहे असे मानता येईल. न्यायाच्या कल्पनेची अनेक वेगळी पाळेमुळे आहेत आणि त्यांना अनुसरून न्यायाच्या संकल्पनेने अनेक भिन्न आकार धारण केले आहेत. न्यायाच्या भिन्न प्रकारांचे आपल्याला येथे विवेचन करायचे नाही. आपल्याला आता न्यायाच्या एकाच रूपाशी कर्तव्य आहे आणि हे रूप पुढील तत्त्वात मूर्त होते : परिवाराचा सदस्य असलेल्या माणसाला, त्याने 'आपले देय दिल्याशिवाय, परिवाराच्या महत्तर इष्टातील त्याचा हिस्सा लाभता कामा नये. ('महत्तर इष्ट', 'हिस्सा' 'देय' ह्यांच्या व्याख्या अशा केल्या पाहिजेत, की स्वतःचे देय दिल्याशिवाय स्वतःचा हिस्सा जर एखाद्याला लाभलेला असेल त्यापासून त्या परिवाराचा दुसरा एखादा सदस्य स्वतःच्या हिश्शापासून वंचित झालेला असणार, हे तार्किक अनिवार्यतेने निष्पन्न होईल.).

न्यायाचे हे तत्त्व म्हणजे नीतीच्या कल्पनेला आधारभूत असलेले तत्त्व आहे असे मी मानतो.

आपल्या तीन अटींचे समाधान करणारी 'इष्टांची मूलभूत विषमता' ज्यांच्या बाबतीत खरी ठरते असे माणसांचे जेवढे परिवार आहेत, त्या प्रत्येकाला न्यायाचे हे तत्त्व लागू पडते. अशा कोणत्याही परिवाराला मी माणसांचा **नैतिक** परिवार म्हणतो आणि न्यायाच्या तत्त्वाला अनुसरून वागण्याच्या कर्तव्याला **नैतिक कर्तव्य** म्हणतो. उदा. (परिवारातील) कुणा दुसऱ्याला कधीकधी अपाय केल्याने जो लाभ होईल, त्यापेक्षा (परिवारातील) कुणाहीकडून कधीही अपाय न झाल्याने होणारा लाभ माणसांच्या ज्या परिवाराच्या दृष्टीने अधिक असतो, त्या परिवारात अपाय करण्यापासून निवृत्त होणे हे नैतिक कर्तव्य असते. आपण नैतिक कर्तव्य नैतिक परिवारापुरते जे मर्यादित केले आहे त्याचा विचार पुढे करू. (पहा ७.)

आता प्रश्न असा आहे : न्यायाच्या तत्त्वाला अनुसरून करावयाची कृती हे नैतिक परिवारांत कर्तव्य कसे बनते?

ही गोष्ट दोन प्रकारे घडून येईल. ह्यांना आपण बाह्य आणि आंतरिक मार्ग म्हणूया. पहिल्या मार्गामुळे नैतिक कर्तव्य हे सदस्यांवर परायत्त अन्यलक्षी कर्तव्य म्हणून लादले जाते. दुसरा मार्ग स्वायत्त अन्यलक्षी कर्तव्य म्हणून ते लादतो.

स्वहिताची प्रेरणा परायत्त नैतिक कर्तव्यांच्या बाबतीत पुरेशी ठरते. ह्याचे कारण असे, की परिवाराच्या महत्तर इष्टातील स्वतःचा हिस्सा प्राप्त करून घेण्याची माणसांना जी उत्कट इच्छा असते तिच्यातून त्यांनी आपले देय द्यावे अशी व्यावहारिक आवश्यकता त्यांच्यासाठी निर्माण होऊ शकते. ज्या तार्किक यंत्रणेमुळे हे साधले जाते, तिची प्रक्रिया अशी असते:

परिवाराच्या महत्तर इष्टातील स्वतःचा हिस्सा प्राप्त करून घेण्याच्या इच्छेतून, जे सदस्य आपले देय द्यायला एऱ्हवी तयार नसते त्यांच्यावर स्वतःचे देय देण्याचे कर्तव्य लादण्यासाठी म्हणून इतर सदस्यांबरोबर एकवटण्याची प्रेरणा व्यक्तीला लाभते. ह्याच्यातून आपण स्वतः आपले देय द्यावे अशी प्रेरणा लाभत नाही. पण इतरांनी आपले देय द्यावे ह्या आपल्या उत्सुकतेमुळे जे कायदे आपण उचलून धरतो ते आपण मोडले तर आपला सूड उगवला जाईल किंवा आपल्याला शिक्षा होईल ह्या भीतीतून अशी प्रेरणा मिळू शकते. आपण अशा एखाद्या परिवाराची कल्पना करू शकतो, की त्याच्यातील प्रत्येक सदस्य, इष्टांच्या मूलतः विषम असलेल्या जोडीतील अधिक इष्टाचा आपला हिस्सा हस्तगत करून त्याच्यात कमी इष्टाची भर घालायला उत्सुक असतो, पण इतर कुणालाही ह्या अन्याय्य चलाखीचा वापर करायला प्रतिबंध करावा ही त्याची इच्छा अधिकच तीव्र असते– कारण आपण तिचे बळी ठरू अशी त्याची भीती असते– आणि ती त्याला तसे करायला अटकाव करते. इष्टांची मूलभूत विषमता मान्य-

करण्यात आलेली असते, ह्यापासून असे निष्पन्न होते की इष्टांतील आपला हिस्सा आपल्याला मिळावा ही आपली मनीषा अन्यायापासून होणारा लाभ उठवावा ह्या आपल्या इच्छेहून–अशी इच्छा आपल्याला असलीच तर–अधिक उत्कट असते. विषमतेचे हे 'मर्म' आहे; इतरांना अन्यायाने वागविण्याची माणसाची जी इच्छा असते तिला, इतरांनी आपल्याला न्यायाने वागवावे अशी त्याची जी तीव्रतर इच्छा असते, त्या इच्छेच्या रूपाने ती लगाम घालते. दुसऱ्या शब्दांत असे म्हणता येईल की ज्याच्यात केवळ स्वहिताच्या प्रेरणेने न्याय आणि नीती प्रचलित राहते–अगदी परिपूर्ण स्वरूपात सुद्धा प्रचलित राहते– अशा समाजाचे 'चित्र' आपण रंगवू शकू. असा समाज असणे **शक्य** आहे ही गोष्ट तात्त्विक दृष्ट्या अर्थपूर्ण आहे. त्याच्यात माणसे आपली नैतिक कर्तव्ये पाळत राहातील; पण ज्यांना आपण नैतिक हेतू म्हणू त्या हेतूंनी ते ती पाळणार नाहीत.

एखादा माणूस जेव्हा आपले नैतिक कर्तव्य सूडाची किंवा शिक्षेची भीती ह्यांसारख्या स्वहितपर हेतूने करीत नाही किंवा आपल्या कृत्याने ज्याच्या कल्याणावर काही परिणाम होईल अशा शेजाऱ्याविषयीचे प्रेम किंवा आदर ह्यांसारख्या परहितपर हेतूने करीत नाही, तर सर्वांसाठी महत्तर इष्ट साधण्याचा संकल्प करून–त्याच्या शेजाऱ्यांनी अशीच कृती केली तर त्याचे जे इष्ट साधले जाईल ते इष्ट सर्वांसाठी साधण्याचा संकल्प करून–जेव्हा तो आपले नैतिक कर्तव्य पाळतो तेव्हा तो **नैतिक हेतूने** कृती करीत असतो असे मी म्हणेन. नैतिक हेतूने प्रेरित झालेली कृती ही स्वहितवृत्ती व परहितवृत्ती ह्या दोहोंच्या पलीकडची असते. नैतिक संकल्प हा **न्यायासाठी असलेला स्वहितनिरपेक्ष आणि पक्षपातहीन–समदर्शी–असा संकल्प** असतो, हे त्याचे स्वरूपवैशिष्टय असते. तुमच्या शेजाऱ्याचे कल्याण हे जणू काय तुमचे स्वतःचे कल्याण आहे आणि तुमचे कल्याण हे जणू काय त्याचे कल्याण आहे, अशा रीतीने शेजाऱ्याला वागविण्यात ही अपक्षता सामावलेली असते. तेव्हा नैतिक संकल्प हे शेजाऱ्यावरील, तो शेजारी म्हणजे तुम्ही स्वतःच असल्याप्रमाणे, असलेले प्रेम असते.

कृती जेव्हा नैतिक हेतूमुळे घडतें तेव्हा न्यायाच्या तत्त्वाचे पालन हे स्वायत्त, परलक्षी कर्तव्य बनलेले असते.

आता असा प्रश्न उद्भवतो, की नैतिक कर्तव्ये कधीही आपण निश्चित केलेल्या अर्थाप्रमाणे परायत्तपणे लादली जातात का? की ही केवळ 'तात्त्विक शक्यता' आहे?

ह्या प्रश्नाचे उत्तर असे आहे, की ही शक्यता 'केवळ तात्त्विक' नाही. जिला आपण राज्यसंस्था (the state) म्हणतो ती एक प्रचंड दंडकीय (normative) यंत्रणा असते आणि माणसांच्या नैतिक परिवारांचे हित साधणे, हेही तिच्या कार्याचे महत्त्वाचे अंग असते. राज्याच्या कायद्यांमध्ये, त्यांच्याकडे केवळ कायदे म्हणून पाहिले तर, काही नैतिक आशय नसतो, असे मानणे ही मोठीच गैरसमजूत ठरेल. आपण नैतिक कर्तव्याच्या ज्या उदाहरणाचे विवेचन वर केले आहे– म्ह. अपाय करण्यापासून परावृत्त होण्याचे कर्तव्य– तोच बहुधा सर्व राज्यांच्या कायद्यांचे जे साध्य असते त्याचा सर्वांत महत्त्वाचा घटक असतो. राज्याचा कायदा हा नैतिक नियमाहून मूलतः भिन्न असतो असे आपल्याला जे वाटते, ते सार्वजनिक किंवा खाजगी हिताशी साक्षात् संबंध नसलेल्या अशा कायद्याच्या काही शाखा असतात म्हणून तितकेसे नसते, तर जरी राज्याचे कायदे नैतिक आशयापासून विरहित नसणे शक्य असले, तरी दंडक घालून देणारी अधिकारी सत्ता म्हणून राज्याचे असलेले बळ साध्यासाठी माणसे जे स्वहितपर सहकार्य करतात त्याच्यावर आधारलेले असते, न्यायाच्या तत्त्वाचे पालन करण्याच्या स्वहितनिरपेक्ष अशा संकल्पावर ते आधारलेले नसते, म्हणून आपल्याला तसे वाटत असते.

स्वहितपरवृत्तीतून नीतीचे संरक्षण होऊ शकते. मग माणसाने कधीही नैतिक हेतूने कृत्य करावेच का? हा प्रश्न जेव्हा आपण उपस्थित करतो, तेव्हा स्वहितपर साध्यांव्यतिरिक्त दुसरी कोणतीही अंतिम साध्ये गाठण्याचा माणसांनी प्रयत्न करावा, ह्याविषयीचे आपले आश्चर्य आपण व्यक्त करीत असतो. पण माणसांनी नैतिक कृत्ये नैतिक हेतूंनी का करावीत, ह्याची कारणे जरी देता येत नसली तरी

युक्तिवादाचा उपयोग करून, माणसाने दुसऱ्याच्या कल्याणाचा, जणू काय ते स्वतःचेच कल्याण असल्यासारखा, आदर करावा असा प्रयत्न करता येतो आणि हे युक्तिवाद साध्यांना केलेल्या आवाहनासारखे दिसतात. आपण असे प्रश्न विचारू शकू : "तुम्हाला विशेषाधिकार (privilege) भोगायचा काय हक्क आहे? तुमचा हिस्सा तुम्हाला तुमचे देय दिल्याशिवाय जर मिळाला, तर स्वतःचा हिस्सा मिळविण्याची तितकीच तीव्र इच्छा असलेल्या दुसऱ्या कुणाला तरी त्याच्यापासून अनिवार्यपणे वंचित व्हावे लागणार. हे रास्त (fair) नाही हे तुम्हाला दिसत नाही काय ? " माणसाच्या न्यायाच्या जाणिवेला केलेले हे आवाहन जवळजवळ त्याच्या सममिततेच्या (symmetry) जाणिवेला केलेल्या आवाहनासारखे असते. " मला जे पाहिजे आहे ते मी दुसऱ्याला जे पाहिजे आहे त्याची किंमत देऊन साधले, तर मला जे पाहिजे आहे त्याची किंमत देऊन त्याला जे पाहिजे असेल ते का साधू नये ? " हे असे म्हणण्यासारखे होईल : " सममिततेसाठी तुम्हाला न्यायी व्हावे असे वाटले पाहिजे. आणि न्यायाप्रीत्यर्थ परिवाराच्या कल्याणातील तुमच्या हिश्शासाठी तुम्ही तुमचे देय दिले पाहिजे. "

अशा युक्तिवादांचा माणसांवर परिणाम होणारच नाही असे नाही. त्यांचा अवलंब करणे म्हणजे फसवणूक करणे नव्हे. पण ह्या युक्तिवाद म्हणजे आणखी कोणत्यातरी साध्याला, ज्याच्या प्रीत्यर्थ म्हणून आपण न्यायाने वागण्याचे उद्दिष्ट बाळगावे अशा साध्याला, केलेले आवाहन नव्हे. कित्येक संकल्पनांमधील तार्किक संबंध आपल्याला दाखवून देऊन न्याय ह्या साध्याचे स्वरूप ह्या युक्तिवादामुळे अधिक स्पष्ट होते.

आपण जिला इथे नैतिक हेतूने केलेली कृती असे म्हटले आहे तिच्यात आणि जिला कांटने कर्तव्याच्या हेतूने केलेली कृती असे म्हटले आहे तिच्यात काही साम्य आहे. त्यांच्यांतील समान विशेष म्हणजे स्वहितनिरपेक्षता आणि पक्षातीतता, आणि नैतिक संकल्पाच्या ठिकाणी, स्वहिताविषयीची आस्था आणि परहितपर भावना ह्या दोहोंपासून असलेली तटस्थता.

नैतिक संकल्प म्हणजे इतरांनी आपल्या संबंधात जे करावे असे आपल्याला वाटते ते इतरांच्या संबंधात करण्याचा संकल्प. पण सेवेची परतफेड होईल ह्या भरवशावर किंवा सेवेची परतफेड केली पाहिजे ह्या मागणीवर हा संकल्प आधारलेला नसतो. ज्याच्यात सर्वांचे कल्याण आहे हे मान्य झालेले असते त्याला आपणही हातभार लावणे केवळ रास्तच आहे असे वाटल्यामुळे हा संकल्प करण्यात येत असतो. नैतिक संकल्प म्हणजे ज्याला सुवर्णनियम म्हणतात त्या तत्त्वाचे, आपल्या शेजाऱ्याविषयीच्या 'ख्रिश्चन' प्रेमाच्या अगदी जवळ येणाऱ्या हेतूने पालन करण्याचा संकल्प होय असे म्हणता येईल. पण आपले सहमानव ही स्वतःसाध्ये (ends in themselves) आहेत अशारीतीने त्यांना वागविण्याचा तो संकल्प असतो, असेही त्याचे वर्णन करता येईल. आपल्या नैतिक भूमिकेचे कांटच्या नैतिक भूमिकेशी असलेले हे दुसरे साम्य होय.

७) आपण जो युक्तिवाद मांडीत आहोत त्याच्याविरुद्ध असा एक आक्षेप येण्याची शक्यता आहे : ह्या युक्तिवादाप्रमाणे नैतिक कर्तव्ये ही माणसांच्या इच्छांवर अवलंबून असतात. अशा कर्तव्यामागे ज्या इच्छा असतील त्यांच्या वैशिष्ट्यपूर्ण स्वरूपाचे वर्णन करणे मनोरंजक आणि बोधप्रद असेलही. पण माणसांच्या इच्छा 'आगंतुक' (contingent) असतात. एखादी गोष्ट एक नैतिक कर्तव्य आहे की नाही, ह्या प्रश्नाचा निर्णय अशा आगंतुक इच्छांवर अवलंबून ठेवणारी ही भूमिका नीतिशास्त्रात फार असमाधानकारक ठरेल की नाही ?

आपण 'नैतिक कर्तव्यां'चा जो अर्थ लावला आहे त्याप्रमाणे नैतिक कर्तव्ये माणसांच्या इच्छांवर दोन प्रकारे अवलंबून असतात. एक प्रकार असा की जिला मी 'इष्टांतील मूलभूत विषमता' म्हटले आहे तिच्या द्वारा निर्णित होणाऱ्या नैतिक परिवारामध्येच नैतिक कर्तव्यांना अस्तित्व असते. दुसरा प्रकार असा, की नैतिक परिवारामध्येसुद्धा नैतिक कर्तव्य हे जोपावेतो सदस्याने ते स्वतःवर स्वायत्ततेने लादून घेतलेले असते किंवा इतरांनी त्याच्यावर परायत्ततेने लादलेले असते, तोपावेतोच नैतिक कर्तव्य असते.

नैतिक कर्तव्ये नैतिक परिवाराच्या सदस्यांपुरती मर्यादित करणे म्हणजे त्यांना खूपच संकुचित करणे होय, असे वाटणे शक्य आहे. पण तसे एखाद्याला वाटले तर ती फंसगत ठरेल. वर ज्या उदाहरणाची आपण चर्चा केली आहे त्यातील मूलभूत विषमतेकडे परत वळून ह्या विषमतेकडून निर्णित होणारा नैतिक परिवार किती व्यापक असेल ते पाहू.

आपल्याला अभिप्रेत असलेला नैतिक परिवार हा ज्या व्यक्तींना त्यांनी इतरांना कधीकधी अपाय करण्यापेक्षा इतरांकडून त्यांना कधीही अपाय न होणें अधिक लाभदायक असते अशा साऱ्या व्यक्तींचा मिळून बनलेला असतो.

आपण कधीकधी इतरांना अपाय केल्याने आपल्याला जो लाभ होतो, त्यापेक्षा इतरांकडून आपल्याला कधीही अपाय न झाल्याने आपल्याला होणारा लाभ अधिक असतो ही गोष्ट काही माणसे दृढपणे नाकारतील. पण त्यांचे हे म्हणणे बरोबर असणे शक्यही आहे. त्यांचे म्हणणे कोणत्या परिस्थितीत बरोबर ठरेल हे पाहण्यासाठी वरील विषमतेत ज्या इष्टांची तुलना आपण करतो त्यांचे स्वरूप अधिक बारकाईने निरखून पाहणे आवश्यक आहे.

ज्याला त्याच्या सबंध आयुष्यात त्याच्या कुणाही शेजाऱ्याने काहीही अपाय केलेला नाही अशा माणसाची कल्पना आपण करू शकू. ह्या माणसाने आपले एखादे साध्य साधण्यासाठी दुसऱ्या कुणाला तरी अपाय केला आहे आणि त्याचा त्याला काहीही खेद झालेला नाही अशीही कल्पना आपण करू शकू. म्हणजे अशा माणसाने आपल्या शेजाऱ्याला अपाय करून आपला फायदा करून घेतला आहे, पण त्याबद्दल सूडाच्या किंवा शिक्षेच्या स्वरूपात त्याला कोणतीही हानी सोसावी लागलेली नाही. आणि त्याला कुणाहीकडून झालेला अपाय सोसावा लागलेला नाही असे आपण गृहीत धरलेले असल्यामुळे, ह्या लाभाविरुद्ध कोणतीही हानी त्याला तोलावी लागत नाही. त्याला असे म्हणण्याचे काही कारण नाही, की 'मला करण्यात आलेली ही जी इजा मला सोसावी लागत आहे त्यापेक्षा माझ्या शेजाऱ्यांना अपाय करून मी जो लाभ करून घेतला आहे त्याच्याशिवाय चालवून घेणे मी पसंत केले असते.'

आता हे सारे जर गृहीत धरले, तर आपली मूलभूत विषमता ह्या माणसाच्या बाबतीत लागू पडत नाही असे निष्पन्न होते का? हे निष्पन्न होत नाही. निष्पन्न होते ते एवढेच, की इतरांनी अपाय केल्यामुळे ह्या माणसाची जेवढी हानी झाली तिच्यापेक्षा इतरांना अपाय केल्यामुळे त्याचा प्रत्यक्षात अधिक फायदा झाला. मूलभूत विषमतेमध्ये ही शक्यता नाकारण्यात येत नाही. तिचे म्हणणे एवढेच आहे, की अपाय केल्याने माणसाचा जो लाभ होईल त्यापेक्षा अपाय न झाल्यामुळे त्याला होणारा लाभ अधिक असतो. तेव्हा आपली मूलभूत विषमता ह्या माणसाच्या बाबतीतही खरी ठरते की नाही हे पाहण्यासाठी अपायापासून बचावल्यामुळे त्याचा किती लाभ झाला आहे हे पहावे लागेल. तो किती आहे हे कसे अजमावता येईल?

आपण जे गृहीत धरले आहे त्याच्याप्रमाणे पाहता आपला माणूस कोणत्या इजेपासून बचावला आहे? तर जेव्हा जेव्हा त्याला अपाय केल्याने आपला लाभ होईल असे त्याच्या शेजाऱ्यांना वाटले असेल तेव्हा तेव्हा त्यांनी त्याला काकू न करता अपाय केला असता तर त्याला जी इजा झाली असती तिच्यापासून तो बचावला आहे. ह्या इजेपासून बचाव होण्यात जो लाभ आहे तो कुणाकडूनही अपाय न होण्याने माणसाला साधायचा असतो.

आता ह्याच्याशी जो लाभ तोलायचा आहे तो म्हणजे आपल्या माणसाने, आपण गृहीत धरल्याप्रमाणे, कुणाला तरी अपाय करून प्रत्यक्षात जो लाभ साधला आहे तो नव्हे. ह्याच्याशी जो लाभ तोलला पाहिजे तो म्हणजे, ज्या ज्या गोष्टीचा त्याला लोभ वाटला असेल ती ती गोष्ट साधण्यासाठी म्हणून आपल्या शेजाऱ्याला अपाय करायला त्याने जर मागेपुढे पाहिले नसते, तर त्याचा जो लाभ झाला असता तो लाभ होय. इतरांना कधी कधी अपाय करून माणसाला जो लाभ साधता येण्यासारखा असतो तो हा लाभ. आपला माणूस अतिशय निष्ठुर आहे असे जर आपण गृहीत धरणार नसू तर अपकार करण्यापासून त्याला आपला जो लाभ साधता आला असता त्याचे भरपूर माप त्याच्या पदरात पडलेले नाही हे आपल्याला मान्य करावे लागेल.





तेव्हा वरील मूलभूत विषमता कुणाही माणसाच्या बाबतीत खरी ठरते की नाही हे पाहण्यासाठी आपल्याला पुढील दोन इष्ट गोष्टी–एक ऋणस्वरूप आणि एक धनस्वरूप एकमेकींशी तोलल्या पाहिजेत: एक म्हणजे, त्याला अपाय करून इतरांना आपला जेवढा लाभ करून घेता येणे शक्य असेल तेवढा सर्व त्यांनी साधायचा ठरविले तर त्याला जेवढी हानी सोसावी लागेल ती अपेक्षित हानी; आणि दुसरी म्हणजे इतरांना अपाय करून त्याला जेवढा लाभ उठविता येणे शक्य असेल तो सारा अपेक्षित लाभ.

ज्या इष्ट गोष्टींची एकमेकींशी तुलना केली पाहिजे त्यांचे स्वरूप आपण स्पष्ट केले आहे. तेव्हा मूलभूत विषमता सर्व माणसांच्या बाबतीत खरी असते की नाही ह्या मूळ प्रश्नाकडे परत वळू या. हा प्रश्न, दुसऱ्या शब्दांत, असा की ह्या विषमतेने निर्णित होणारा जो परिवार आहे तो सर्व मानवजातीला व्यापणारा असेल की नाही?

माणसे स्थूलमानाने परस्परांशी समान असतात आणि त्यांच्यामध्ये जी नैसर्गिक असमानता असेल तिचे परस्परांशी सहकार्य करून ते निराकरण करू शकतात असे जे आपण मागे म्हटले आहे, ते ह्या प्रश्नाशी संबंधित आहे.

समजा, इतर सर्व माणसांना क्षुद्र कीटकांसारखे वागवू शकेल असा एखादा अजस्र माणूस मानवजातीत असता; आणि समजा माणसे त्याला काही अपाय करायला असमर्थ असती; तर मग हा माणूस आपल्या उदाहरणातील मूलभूत विषमतेने निर्णित होणाऱ्या नैतिक परिवारात मोडला नसता. कित्येकदा काही माणसे आपण लाक्षणिक अर्थाने असे अजस्र महापुरुष आहोत अशी कल्पना करून घेतात. आपण खरोखर तसे नाही हा धडा त्यांना लवकरच शिकविण्यात येतो. ज्या माणसाच्या बाबतीत हा धडा परिणामकारक ठरत नाही त्याच्याविषयीसुद्धा इतरांना अपाय करून त्याचा जो लाभ होऊ शकेल त्याच्यापेक्षा इतरांकडून होऊ शकणाऱ्या अपायापासून झालेला बचाव त्याला अधिक लाभदायक ठरेल हे सत्यच असू शकेल.

पण कोणताही एक माणूस इतर सर्व एकत्रित माणसांपेक्षा दुबळा असला पाहिजे ही काही पूर्वप्राप्त अनिवार्यता (a priori necessity) नाही. समजा एखाद्या माणसाने एक भयानक शस्त्र शोधून काढले आणि समजा हे शस्त्र त्याला एकट्यालाच उपलब्ध आहे आणि त्याच्या साहाय्याने, त्याच्या इच्छांना विरोध करणाऱ्या किंवा त्याच्या व्यक्तिगत जीवनावर आक्रमण करणाऱ्या कितीही माणसांना तो नष्ट करू शकेल. हा माणूस दयाळू असू शकेल आणि कुणालाही अपाय करण्याची इच्छाही त्याला असणार नाही. हा माणूस न्यायी आणि नीतिमान असू शकेल का? ह्या प्रश्नाचे उत्तर द्यायचा प्रयत्न मी करणार नाही. जोपर्यंत त्याचे ते गुप्त शस्त्र त्याच्यापाशी असेल आणि त्याच्यामुळे इतर सर्व माणसांच्या संबंधात त्याला जी श्रेष्ठता लाभलेली आहे तिची जाणीव त्याला असेल तोपर्यंत आपल्या उदाहरणातील मूलभूत विषमतेने निर्णित होणाऱ्या नैतिक परिवारात तो मोडणार नाही, ही गोष्ट मात्र निश्चित आहे.

आता कुणी असे म्हणेल, की आपण कल्पिलेला अजस्र महापुरुष अस्तित्वात असणे तार्किक दृष्टचा शक्य असले तरी ही कल्पना अतिशय अवास्तव आहे. पण ती **अतिशय** अवास्तव आहे का? आपल्या उदाहरणातील व्यक्तीच्या जागी माणसांचा एक गट आहे अशी कल्पना करा. मग ही कल्पना कमी अवास्तव वाटेल; आणि तिच्या जागी एक राष्ट्र आहे अशी कल्पना करा. मग हे उदाहरण पूर्णपणे वास्तववादी आहे हे आपल्याला ओळखता येईल. शेजाऱ्याच्या कल्याणाचा आदर करण्याचे नैतिक कर्तव्य आपण ज्या मूलभूत विषमतेपासून निष्पन्न करून घेतले आहे, ती जवळजवळ सर्व माणसांच्या बाबतीत खरी असते. तेव्हा तिच्यामुळे निर्णित होणारा नैतिक परिवार सबंध मानवजातीला व्यापतो ही गोष्ट तार्किक दृष्टचा अनिवार्य नसली, तरी व्यवहारात निश्चितपणे सत्य म्हणून धरून चालता येते. माणसांमध्ये जी नैसर्गिक समता आणि परस्परसहकार्याची शक्ती असते तिच्यापासून निष्पन्न होणारा हा परिणाम होय. राज्यांमधील परस्परसंबंध आपण घेतले, तर राज्यांच्या पातळीवर ही मूलभूत विषमता शंकातीतपणे सत्य आहे असे म्हणता येणार नाही. कारण राज्ये जरी परस्परांशी सहकार्य करू शकत असली, तरी एकेकटी राज्ये

स्थूलमानाने परस्परांशी समान असतात असे नसते. ह्याच कारणामुळे मानवी व्यक्तींमधील परस्पर-संबंधांच्या संदर्भात न्याय आणि नीती यांच्याविषयी ज्या समस्या उद्‌भवतात त्यांचे स्वरूप आणि राज्यां-मधील परस्परसंबंधांच्या संदर्भात उद्‌भवणाऱ्या न्याय आणि नीतिविषयक समस्यांचे स्वरूप ह्यांच्या-मध्ये तार्किक स्वरूपाचा भेद असतो.

तेव्हा नैतिक कर्तव्य हे माणसांच्या परिवारापुरते मर्यादित असते ही त्याच्याविषयीची जी मर्यादा आपण निष्पन्न केली, ती व्यावहारिक दृष्ट्या महत्वाची नाही असे मी दाखवून दिले आहे, असे मी मानतो. कारण ह्या परिवाराची जी व्याख्या आपण केली आहे तिच्याप्रमाणे पाहता कुणीही माणूस स्वतःला ह्या परिवाराबाहेर ठेवणार नाही, अशी व्यावहारिक निश्चिती असते.

पण परिवारात समाविष्ट नसलेला आपला जो कल्पित महापुरुष आहे त्याचे काय ? आपल्या शेजाऱ्यावर कधीही अपकार करू नये हे त्याचेही नैतिक कर्तव्य असते की नाही ? हे प्रत्येकाचेच कर्तव्य असलेच पाहिजे असे नाही का ? 'नाही' असे उत्तर मला द्यावेसे वाटते. महापुरुषाने आपल्या शेजाऱ्याचा आदर करावा असा आदेश त्याला देणे शक्य नसते; म्हणजे असे की अशा आदेशाचे पालन करायला तो शिक्षेच्या भीतीमुळे प्रवृत्त होणार नाही. शिवाय माणसाविषयीच्या ज्या प्रकारच्या प्रेमामुळे इतर सर्व माणसांचा आदर करण्याचा जो स्वायत्त नियम तो स्वीकारील त्या प्रकारचे प्रेमही त्याला वाटू शकत नाही. कारण 'स्वतः सारखेच शेजाऱ्या-वरील' जे प्रेम असते, माणसामाणसांमध्ये गरजांचे, इच्छांचे आणि शक्तींचे जे साम्य असते, त्याच्यावर आधारलेले असते. इतर सर्व माणसे एकत्रित घेतली असताही त्यांच्यापेक्षा शक्तिमान असलेली व्यक्ती जेव्हा माणसांच्या कल्याणाविषयी आस्था दाखविते तेव्हा तिचे हे कृत्य इतकेसे न्यायाचे नसते; ते करुणेच्या स्वरूपाचे असते.

८) समारोपादाखल मला पुढील प्रश्न उपस्थित करायचा आहे : न्याय आणि नैतिक कर्तव्याचे पालन यांचे, कोणत्याही अर्थाने, 'उपयुक्ततावादी समर्थन' करता येईल का ? न्यायाच्या तत्त्वाची जी मांडणी आपण केली आहे, तिच्याप्रमाणे परिवाराच्या कुणाही सदस्याने आपले देय दिल्याशिवाय परिवाराचे जे सामायिक कल्याण असते, त्यातील स्वतःचा हिस्सा घेता कामा नये. ह्या तत्त्वाला मान्यता देण्याने परिवाराच्या सदस्यांवर आपले देय देण्याची प्रथा स्वीकारण्याचे नैतिक कर्तव्य स्वायत्तपणे लादले जाते. हेच कर्तव्य परायत्तपणेही लादले जाईल.

ह्या मताप्रमाणे नैतिक कर्तव्याचे पालन करणे ही एक प्रकारची 'सार्वजनिक दृष्टया उपयुक्त' अशी गोष्ट आहे. म्हणजे : स्वतःचे नैतिक कर्तव्य करणे हे, कर्तव्याने बांधलेली व्यक्ती ज्या परिवाराची सदस्य असते त्या परिवाराचे सामायिक कल्याण साधले जाण्याची अनिवार्य अशी अट असते. ह्या अर्थाने न्याय आणि नैतिक कर्तव्याचे पालन ह्यांचा आधार उपयुक्ततावादी असतो.

पण ह्यावरून न्याय आणि नैतिक कर्तव्य ह्यांना अनुसरून वागणाऱ्या माणसाचे अन्यायाने वागणाऱ्या आणि आपल्या नैतिक कर्तव्यांची हेळसांड करणाऱ्या माणसापेक्षा अधिक भले होईल असे निष्पन्न होत नाही. जर परिवारातील सर्व माणसे न्यायाने वागली, तर ह्या त्यांच्या सद्‌वर्तनामुळे त्या सर्वांचा लाभ होईल आणि अन्यायाने वागून त्यांना जो लाभ झाला असता, त्यापेक्षा हा लाभ अधिक असेल ; त्यांचा हा लाभ अधिक असेल हे ते त्या परिवाराचे सदस्य आहेत ह्यापासूनच निष्पन्न होते. पण आपण पाहिले आहे त्याप्रमाणे माणसाला न्यायापासून होणाऱ्या लाभात अन्यायापासून होणाऱ्या लाभाची भर घालता येणे शक्य असते. दुसऱ्या कोणत्यातरी माणसाला पहिल्या लाभापासून वंचित करण्याची किंमत देऊन हे त्याला करता येते. ही भयावह शक्यता आहे आणि तार्किक युक्तिवादाचा आश्रय करून ती घडून येणार नाही, असे दाखविता येणार नाही. अर्थात् न्यायापासून होणारे फायदे सुरक्षित राखून अन्यायापासून होणारे अतिरिक्त फायदे उठवीत रहाण्याचा खेळ अतिशय कठीण आहे आणि तो यशस्वीपणे खेळणारे फारच थोडे असतात असे म्हणणे योग्य ठरेल. आणि सर्वच माणसांना न्याय आणि अन्याय ह्या दोहोपासून लाभ घेता येणे तार्किक दृष्ट्या अशक्य आहे. (मूलभूत विषमतांना ज्या अटींचे समाधान करावे लागते त्यांच्यापासून ही

अनुक्रमणिका

गोष्ट निष्पन्न होते.) पण कित्येकांना हे करणे तार्किक दृष्ट्या शक्य असते.

न्यायाच्या अधिराज्यापासून जे लाभ प्राप्त होतात, त्यांच्यांत अन्याय्य कृत्यापासून होणाऱ्या फायद्यांची भर घालण्याची ही जी शक्यता– थोडक्यात, जिला आपण परोपजीवी कृती म्हटले आहे तिची शक्यता – असते तिच्यामुळे एका महत्त्वाच्या अर्थाने न्याय आणि नीतिमत्ता ह्यांचे उपयुक्ततावादी समर्थन करणे स्वरूपतःच असते असे म्हणावे लागते.

एका अर्थाने न्याय आणि नीतिमत्ता ह्या सार्वजनिक दृष्ट्या उपयुक्त गोष्टी आहेत आणि ह्या अर्थाने अन्याय आणि अनीती सार्वजनिक दृष्ट्या उपयुक्त असणे तर्कतःच अशक्य आहे. पण अन्याय आणि अनीती व्यक्तीला उपयुक्त ठरणे शक्य असते. अनैतिक साधनांनी स्वतःच्या हितात भर घालण्याचा प्रत्येक प्रयत्न अखेरीस अटळपणे कर्त्याला हानिकारक ठरतो असे असते, तर मग नैतिक कृत्याचे स्वरूप आहे त्याहून भिन्न असते – केवळ त्या कर्त्याच्या हिताच्या दृष्टीने व्यवहारतः आवश्यक कृत्ये असे त्यांचे स्वरूप असते. नैतिक कृत्य हे स्वायत्त, स्वहितलक्षी कर्तव्य बनले असते.

नैतिक आदेश हा स्वलक्षी कर्तव्याच्या स्वरूपाचाच असतो असे दाखवून देण्याचे अनेक प्रयत्न झाले आहेत. ईश्वर अखेरचा निवाडा करील आणि मग अन्यायी माणसांना दुःख भोगावे लागेल व न्यायी माणसांचा विजय होईल, ह्या कल्पनेचे एक मूळ ह्या स्वरूपाच्या प्रयत्नात आढळते.

न्यायाचा अंतिम विजय होईल असा हा जो आशावाद आहे त्याच्यात मला सहभागी होता येत नाही. अन्यायाचा प्रत्यक्षात बदला घेतला जाईल, हे अगदी शक्य असते. किंवा त्याला शिक्षा करण्यात येईल, हेही शक्य असते. पण इहवादी नीतीच्या दृष्टीने पाहता अन्यायी माणसाची भरभराट होईल की त्याचा नाश होईल हे अनियत रहाते.

अनुक्रमणिका

ग्रंथ-परीक्षण

'लज्जागौरी' : आदिमातेच्या स्वरूपावर आणि उपासनेवर नवा प्रकाश. लेखक : डॉ. रामचंद्र चिंतामण ढेरे. प्रकाशक : दामोदर दिनकर कुलकर्णी. श्री विद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, अष्टभुजा रस्ता, पुणे-४११ ०३०. प्रथमावृत्ती : २० जून, १९७८, पृष्ठे २२८; किंमत २५ रुपये.

भारताच्या धार्मिक संस्कृतीच्या इतिहासात इतिहासपूर्व कालापासून आजच्या विसाव्या शतकापर्यंत स्थिरावलेल्या शक्तिपूजेच्या एका घटकाचे म्हणजे लैंगिक प्रतीकांचे अत्यंत मूलगामी असे संशोधन करणारे हे पुस्तक आहे. अद्ययावत संशोधित साधनांच्या आधारे आणि सर्व नव्या सामग्रीच्या प्रकाशात विखुरलेल्या वा उत्खननात सापडलेल्या प्रतीकांचा आणि मूर्तींचा अभ्यास करून सुसंगत असे मनन यात प्रसन्न शैलीने व्यक्त केले आहे. उत्खननात मिळालेल्या आणि निरनिराळ्या तीर्थस्थानात, मंदिरात व अन्यत्र पाहिलेल्या मूर्तींची आणि प्रतीकांची चित्रे व स्वतंत्र चित्रपत्रे यात अंतर्भूत केली आहेत. आदिवासी जमातीपासून तो अत्यंत सुसंस्कृत अशा भारतीय समाजातील लैंगिक शक्तिपूजेचे संदर्भ दाखवून यात विवेचन केलेले आहे. हिमालयापासून कन्याकुमारीपर्यंतच्या प्रदेशातील लैंगिक शक्तिपूजेची प्रतीके वा मूर्ती यांचा संदर्भ अर्थपूर्ण रीतीने उकलून दाखविलेला आहे. हे करीत असताना श्रीमती स्टेला क्रामरीश यांच्या एका प्रसिद्ध लेखात या शक्तिपूजेचा ऋग्वेदातील अदिती या विश्वजननी, विश्वरूपा व सर्वदेवजननी देवतेशी जोडलेला संबंध कसा बरोबर आहे, हे दाखवून दिलेले आहे. त्याबरोबरच स्टेला क्रामरीश यांच्या प्रतिपादनाला डॉ. ह. धी. सांकलिया यांनी विरोध केला आणि ही योनिस्वरूपी शक्तिदेवता इजिप्तमधून रोमन संपर्काच्या काळात ख्रिस्तोत्तर पहिल्या एक-दोन शतकात भारतात आली असे मत मांडले; ते साधार खोडले आहे.

या पुस्तकाच्या वेष्टनपत्रावर लज्जागौरीचे रंगीत चित्र छापले आहे. लज्जागौरी म्हणजे स्त्रीयोनीच्या दैवतीकरणाने भाविलेले देवीचे एक मूर्त स्वरूप आहे. देवीची पार्वती, दुर्गा, लक्ष्मी, श्री, अंबा, सरस्वती, काली इत्यादी संस्कृत आणि अन्य प्राकृत देशी नामांनी आणि विविध रूपांनी भारतात पूजा होत असते. भारतात देवीची तीर्थस्थाने आणि देवालये जितकी आहेत, तितकी इतर शिव, विष्णू, गणेश, हनुमान, दत्तात्रय, भैरव इ. देवांची नाहीत. इतकी या शक्तिपूजेची व्यापकता आहे. लज्जागौरी म्हणजे स्त्रीयोनीरूपी देवता. तिच्याबरोबर तिच्या संदर्भातील इतर देवदेवता यांचाही परामर्श या पुस्तकात घेतलेला आहे. वेदपूर्वकालीन सिंधू संस्कृतीतील लिंगदेवता व योनिदेवता यांच्याशी लज्जागौरीचा ऐतिहासिक संबंध कसा पोचतो, हेही निर्दिष्ट केले आहे.

ऋग्वेदातील अदिती देवता ही आर्यांची मूलभूत देवता आहे. परंतु ऋग्वेद किंवा सगळ्या वेदसंहिता यांच्यामधील सर्व प्रमुख देव आदित्य म्हणजे अदितिपुत्र आहेत. मित्र, वरुण, इंद्र, अर्यमन, भग, सूर्य, विष्णू, सविता इत्यादी देव आदित्यच होत. ऋग्वेदात अदितीवर सहाच सूक्ते आहेत. परंतु अदितीचा इतर देवांच्या स्तोत्रांमध्ये वारंवार उल्लेख आलेला आहे. वैदिक मुख्य देवांचा ऋग्वेदामध्ये किंवा अन्य वेदांमध्ये आदित्य या विशेषणाने म्हणजे मातृनामावरून उल्लेख होतो; पितृनामावरून होत नाही. यावरून असा कयास करता येतो, की आदित्यपूजक वैदिक समाजातील कुटुंबसंस्था ही प्रथम मातृप्रधान असावी आणि नंतर पितृप्रधान झाली असावी; आणि त्यामुळे ऋग्वेदातील कुटुंबसंस्थेत स्त्रीला दुय्यम स्थान प्राप्त झाले.

अदितीची पूजा मुळात कलश स्वरूपात होत असणे शक्य आहे, ही गोष्ट यजुर्वेदाच्या वाजसनेयी संहितेतील (अध्याय ११) उखासंभरण मंत्रांवरून सूचित होते. मस्तकावर चंद्राची सूक्ष्मकला असलेली,

अनुक्रमणिका





सुरेख वेणी घातलेली, त्यावर कनकाभरण वा मुकुट असलेली आणि संभोग घेणाऱ्यास विलासाने जवळ घेणारी असे अगोदरच्या मंत्रात अदितीचे वर्णन केले आहे. उखा म्हणजे अग्नी ठेवण्याचा मृत्तिकेचा कलश होय. उखा अग्निचयन नामक यज्ञामध्ये आवश्यक असते. उखापात्राच्या मुखाभोवती कड असते; अदितीची रशना म्हणजे कंबरेस बांधावयाची साखळी, असे तिला म्हटले आहे. त्या कडेखाली स्तनांचे आकार दिलेले असतात (वाजसनेयी संहिता अ. ११-५९ महीधरभाष्य). त्या पात्राच्या पोटात अग्नी ठेवावयाचा असतो. या पोटाला उपस्थ (म्हणजे योनी) या शब्दाने वाजसनेयी संहितेने निर्दिष्ट केले आहे. उखापात्र म्हणजे कुंभच होय. हल्ली अग्निहोत्री क्वचित सोमयागाबरोबर अग्निचयनाचेही अनुष्ठान करतात. निदान २५ वर्षांपूर्वी तरी करीत होते, हे आम्हांस माहीत आहे. परंतु ते उखापात्र कसे बनवीत असत, हे आम्हांस माहीत नाही.

कुंभ शब्दाचा वाचस्पत्यकोश व राजतरंगिणी (३-४५६) प्रमाणे एक अर्थ स्वैरिणी वा साधारणी (ऋग्वेद १-१६७-४) स्त्री असा आहे. साधारणी म्हणजे अविवाहित मुक्त स्त्री. अगस्त्य व वसिष्ठ यांना कुंभयोनी किंवा कुंभोद्भव किंवा कुंभसंभव म्हणतात. अनेक पुराणांत सांगितलेल्या कथेप्रमाणे मित्रावरुणांना उर्वशी किंवा घृताची या अप्सरेला पाहून कामवासना उत्पन्न झाली व त्यांनी आपले रेत:सिंचन कुंभामध्ये केले आणि त्यातून अगस्त्य व वसिष्ठ निर्माण झाले. यज्ञातील मैत्रावरुण संज्ञक ऋत्विजापासून साधारणी स्त्रीच्या ठिकाणी अगस्त्य व वसिष्ठ यांची उत्पत्ती झाली; असे ही मिथ्यकथा सूचित करते. यज्ञात प्रजोत्पादनाचा विधी होत असावा. ही गोष्ट द्रौपदीच्या जन्मकथेवरूनही सूचित होते, हेही या संदर्भात लक्षात येते. यास दुसरे प्रमाण असे, की छान्दोग्य उपनिषदात म्हटले आहे, की वामदेव्यव्रत आचरणाऱ्या सामवेदी ऋत्विजाने संभोग मागणाऱ्या कोणत्याही स्त्रीला नकार देऊ नये. अप्सरा या अविवाहित व मुक्त अशा स्त्रिया होत्या, याबद्दल मतभेद असण्याचे कारण नाही. महाभारतातील द्रोणाचार्यांचाही जन्म द्रोण कलशात झाला म्हणून त्यांना द्रोण म्हणतात. भरद्वाजमुनींनी घृताची नावाच्या अप्सरेला वस्त्र नेसत असताना नग्न स्वरूपात पाहिल्यानंतर त्यांचे रेत:स्खलन झाले व ते रेत कलशात त्यांनी ठेवले; त्यातून द्रोणाचार्य उत्पन्न झाले (महाभारत, आदिपर्व ५७. ८९; १२९. ५; १५४.५). शाक्तपंथीय वाममार्गातही पूजेच्या वेळी योनीचे प्रतीक म्हणून कलशपूजा करतात; या पूजासमारंभात सामील झालेल्या मुक्त स्त्रीच्या योनीची पूजा सांगितली आहे. हिंदूंच्या कोणत्याही मंगल कार्यात वरुणाची पूजा म्हणजे पाण्याने भरलेल्या कलशाची पूजाच असते. मात्र हा कलश अदिती म्हणून संबोधिला जात नाही. ऋग्वेदातच अदिती ही दुय्यम देवता ठरली, त्यामुळे अदितीचे विस्मरण झाले असावे. ऋग्वेदात व अन्य वेदांमध्ये गाईचे माहात्म्य वर्णिले आहे. तिला अदिती ही संज्ञा देऊन देवजननी व विश्वजननी म्हणूनही अथर्ववेदात तिचा निर्देश केला आहे. एवढेच नव्हे, तर गाईचा पुच्छभाग सर्व धार्मिक हिंदू लोक पूज्य मानतात व त्याला पूज्यबुद्धीने स्पर्श करतात. हा पवित्र आचार एक प्रकारे योनिपूजेचाच अवशेष असावा, असा कयास करता येतो. शिवमंदिरातील नंदीच्या वृषणाला स्पर्श करून त्याच्या शिंगातून शिवाच्या पिंडीचे दर्शन घेणे अधिक पुण्यकारक मानतात. संस्कृतमध्ये गो शब्द पुल्लिंगीही आहे, हे या संदर्भात लक्षात घ्यावे.

डॉ. ढेरे यांनी शाकंभरी अथवा बनशंकरी या देवीच्या माहात्म्याचा उल्लेख केला आहे. ऋग्वेदातील अरण्यानी या देवतेच्या सूक्ताची आठवण या वेळी हे वाचताना होते. ऋग्वेद मंडळ १० सूक्त १४६ सूक्तकार ऐरंमद देवमुनी; सायणभाष्यानुसारे मराठी अनुवाद :-

" (१) हे अरण्यानी देवी, तू वनामध्ये गुप्तपणे राहतेस. (रहाण्याकरिता) गाव कोठे आहे असा प्रश्न करीत नाहीस. तुला भीती कशी वाटत नाही ? (२) रानकिड्यांच्या रानात भरलेल्या मोठ्या ची: ची: आवाजाला प्रतिसाद देणाऱ्या पक्ष्यांचा वाद्यासारखा किलकिलाट सुरू असतो तो म्हणजे तुझा पूजोत्सवच चाललेला असतो. (३) येथे मृग गाईसारखे चरत असतात. येथे लतागुल्मादी तिचे घरच आहे, असे दिसते. अरण्यानी संध्याकाळी वनातल्या (इंधन भरलेल्या) गाड्या परतविते.

अनुक्रमणिका

(४) या वनात चरणाऱ्या गाईला एकादा हाकारत असतो; दुसरा इंधन भराभर तोडत असतो; मागे राहिलेल्याला कोणी तरी ओरडत आहे, असा भास होत असतो. (५) येथे राहणाऱ्या कोणालाही अरण्यानी धोका देत नाही. येथे परका फिरकत नाही. मधुरफळे खाऊन प्राणी येथे यथेष्ट विश्रांती घेतो. (६) कस्तूरीसारख्या द्रव्याच्या वासाने भरलेली, सुगंधी, कृषीवलावाचूनच अन्नाची समृद्धी असलेली, मृगांची माता अशा अरण्यानीचे हे स्तवन मी (देवमुनीने) केले आहे.

जोतीबा व सुब्रह्मण्य (स्कन्द) या देवांचाही उद्‌बोधक उलगडा डॉ. ढेरे यांनी केलेला आहे. इतिहासाचे विशेषतः सांस्कृतिक इतिहासाचे व्युत्पत्तिशास्त्र (फायलॉलॉजी) हे एक महत्त्वाचे साधन आहे, ही गोष्ट युरोपात अठराव्या शतकात इतिहासाचे तत्त्वज्ञान प्रथम मांडणाऱ्या विको (Vico) यांनी सांगितली आहे. शब्दाच्या व्युत्पत्तिशास्त्राचा योग्य उपयोग कसा करावा, याचे निदर्शक या पुस्तकातील अनेक प्रश्नांच्या विवेचनामध्ये मिळते. भारतीय पंडितांना गेल्या शतकात महत्त्वाच्या शब्दांची व्युत्पत्ती शोधताना संस्कृतकडे धाव घ्यावी, असे वाटत असे. आता ही पद्धत विद्वानांनी मोडली आहे; आणि अनेक प्राचीन भाषांचा विशेषतः ऑस्ट्रिक व द्रविडी भाषाकुलांचा सावधपणे उपयोग करण्याची योग्य प्रथा सुरू झाली आहे. त्या प्रथेची उपयुक्तता या पुस्तकावरून ध्यानात अधिक भरते. स्कन्द या देवाचे माहात्म्य प्राचीनकाळी मोठे होते; त्यामुळे अष्टादशपुराणांमध्ये स्कन्द पुराणाचा अंतर्भाव केला गेला. महाभारत, वाल्मीकी रामायण, पद्मपुराण, मत्स्यपुराण व वायुपुराण यांच्यामध्ये स्कन्द देवाची उत्पत्तीदेखील कुंडामध्ये म्हणजे कुंभामध्येच दाखविली आहे. स्वाहादेवीला अग्निदेवाकडून मिळालेल्या वीर्याची तिने कुंडात स्थापना केली. त्यापासून स्कन्दाचा जन्म झाला; असे तेथे म्हटले आहे.

कवडी हे योनिप्रतीक म्हणून या पुस्तकात (पृष्ठ ६७–७०) चर्चिले आहे. लज्जागौरी या संज्ञेतील लज्जा पदाची व्युत्पत्ती सांगितली; परंतु गौरी शब्द संस्कृत शब्द म्हणून मान्य केला आहे. आम्हांस वाटते की, गौरी शब्द हा मूळचा तमिळ असणे शक्य आहे. तमिळ भाषेत गौरी म्हणजे कवडी असा अर्थही होतो.

लज्जागौरी हे पुस्तक म्हणजे मातृपूजक संस्कृती व विशेषतः भारतातील देवीपूजा पद्धती यांच्या अध्ययनाचे एक उत्कृष्ट साधन आहे, असे निश्चितपणे म्हणता येते. आधुनिक मनोविश्लेषणशास्त्रातील सांस्कृतिक मानसशास्त्राच्या अध्ययनाला व संशोधनालाही याचा चांगला उपयोग होईल.

लक्ष्मणशास्त्री जोशी

'विद्रोही कविता' – संपा. केशव मेश्राम; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे; १९७८. पृ. १११+३९. किंमत ७ रु.

स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर मराठी साहित्यात दलित कवितेचा तोंडावळा उमटू लागला. १९६० नंतरच्या काळात तिला पृथगात्म स्वरूप लाभले. देशाला स्वातंत्र्य मिळाले; पण त्या स्वातंत्र्याचा अनुभव श्रमिक, शोषित, दलित समाजाला आलाच नाही. कारण हे स्वातंत्र्य केवळ राजकीयच ठरले. सांस्कृतिक–सामाजिक संदर्भात ते अवतरलेच नाही. स्वातंत्र्योत्तर काळात दलितांना पारतंत्र्यापेक्षाही भयानक अशी मानसिक गुलामगिरी भोगावी लागली. आपल्याच सत्ताधारी उच्चवर्णीय समाजाकडून अनन्वित अन्याय, अत्याचार, मानहानी, शोषण व दारिद्र्य यांचाच भयावह अनुभव आला. स्वातंत्र्य कशासाठी? स्वातंत्र्य कोणासाठी? हे प्रश्न या समाजापुढे निर्माण झाले. 'स्वातंत्र्य हे कोण्या गाढवीचं नाव?' या नामदेव ढसाळांच्या बोचऱ्या उपहासामागे ही मनोभूमिका आहे. आणि म्हणून स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरच्या या दारुण अपेक्षाभंगामुळे दलित लढा अधिक तीव्र, अधिक प्रखर झाला. त्याला डॉ. आंबेडकरांच्या झुंजार व विचारप्रवर्तक नेतृत्वाची– 'शिका, संघटित व्हा आणि लढा' – या त्रिसूत्रीची प्रेरणा लाभली. 'महारासी अंती। नाही लढल्याविण मुक्ती' हा प्रत्यय प्रथम किसन फागुजी बनसोड या आद्य दलित कवीने बोलून

दाखविला. ही प्रतिक्रिया सामान्यपणे दोन वळणांनी प्रकट झाली : स्वतःची व आपल्या स्वजन बांधवांची दुःस्थिती व दुःखे यांचे अनुभवजन्य, प्रखर वास्तव प्रकटीकरण दलित कवी करू लागले. ते फार जळजळीत व हृदयद्रावक होते. दलित कविता ही केवळ आत्माविष्कारार्थ अवतरत नसून, तो एक सामुदायिक अस्तित्वाविष्कार आहे, या विधानाचे हे मर्म आहे. दुसऱ्या बाजूने ही प्रतिक्रिया अधिक ज्वलज्जहाल व प्रखर होती. निषेधात्मक, आक्रमक, विध्वंसक होती. हे सर्व उच्चवर्णीयांचे दायित्व– त्यांचा धर्म व परंपरा, तत्त्वज्ञान व मूल्यव्यवस्था, आचार व विचार हे सर्व मोडून, फेकून, झुगारून द्यावे, त्याची पाळेमुळे पार खणून काढावीत, उच्चवर्णीयांची सांस्कृतिक मक्तेदारी ठोकरून लावावी, असा एक लढाऊ क्रांतिकारक पवित्रा या कवितेने घेतला. सत्ताधाऱ्यांकडून होणारे अन्याय व अत्याचार, शोषण व दारिद्र्य, त्यातून भोगाव्या लागणाऱ्या व्यथावेदना व त्यापोटी अटळपणे येणारी विद्रोहाची प्रवृत्ती, असे या प्रक्रियेचे स्थूल स्वरूप म्हणता येईल. परिणामी वेदना व विद्रोह हा दलित कवितेचा स्थायिभाव ठरला. तथापि या विद्रोहाचे स्वरूप मूलतः राजकीय सत्तांतराचे वा आर्थिक क्रांतीचे नव्हते; तर समाजपरिवर्तनाचे, मूल्यप्रस्थापनेचे होते. त्या अर्थाने हा सांस्कृतिक विद्रोह म्हणता येईल. अर्थातच असा विद्रोह केवळ नकारनिषेधात्मक वा विध्वंसनात्मक असून भागत नाही; तर त्यास विधायकतेचे, जीवनसन्मुखतेचे, आदर्शासक्तीचे अधिष्ठान असावे लागते. असा विद्रोहाचा उद्गार क्रांतीचा जन्मदाता असतो. दलित विद्रोहाला अभिप्रेत आहे ती सांस्कृतिक क्रांती. समाजमानस बदलू पाहणारी; समता, बंधुभाव, मानवसन्मान यांवर श्रद्धा असलेली; माणसातल्या माणुसकीला हाक घालणारी. ती नव्या मानवतावादाचे स्वप्न पाहते. एन्हवी ढसाळांच्या कवितेत निषेध–विध्वंसाचा शून्यवादी (निहिलिस्टिक) सूर कितीही कठोरपणे उमटत असला तरी, तिचे आवाहन अंती 'एक तीळ सात जणानी करंडून खाण्याचेच' आहे, हे विसरून चालणार नाही. दलित कवितेतील या अभूतपूर्व विद्रोहाची मीमांसा मराठी समीक्षेत अलीकडे बऱ्याच व्यापक व विस्तृत प्रमाणात होत आहे. प्रा. रा. ग. जाधव ('निळी पहाट' : प्रक० –विद्रोहाची प्रकृती आणि आकृती); डॉ. भालचंद्र फडके ('दलित साहित्य : वेदना आणि विद्रोह' : प्रक०– दलितांच्या विद्रोहाचे आदिरूप); प्रा. गंगाधर पानतावणे ('विद्रोहाचे पाणी पेटले आहे') प्रभृतींची समीक्षा या दृष्टीने अभ्यसनीय आहे.

तेव्हा या पार्श्वभूमीवर प्रातिनिधिक स्वरूपाच्या विद्रोही काव्यसंकलनाची आजमितीला गरज भासत होतीच. ती लक्षात घेऊन प्रा. केशव मेश्राम यांनी 'विद्रोही कविता' हा संग्रह संपादित केला आहे. दलितेतर कवितेतही विद्रोहाचा सूर जिथे जिथे निष्ठापूर्वक, पोटतिडिकीने व प्रखरपणे उमटला आहे, त्याची प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष दखल प्रा. मेश्रामांनी घेतली आहे. आपल्या मार्मिक व विवेचक प्रस्तावनेत त्यांनी विद्रोही दलित कवितेची स्वरूप–वैशिष्टये नेमकेपणाने स्पष्ट केली आहेत. या दलित कवितेचा सूर जागतिक पातळीवर रशियन क्रांतिकाव्यापेक्षा निग्रो काळचा कवितेशी अधिक जुळतो, असे ते म्हणतात. शिवाय या कवितांच्या निवडीमागे एक प्रकारचे निश्चित कलात्मक भान असल्याने (प्रस्ता. पृ. २६–२७) त्यास मौलिकता लाभली आहे. दलित झाली तरी ती अखेर 'कविता'च आहे आणि म्हणूनच निर्मिती–आस्वादनाचे काव्यांतर्गत निकष तिच्यातही पहावे लागतात, अशी एक डोळस जाणीव या निवडीमागे दिसते. प्रत्यक्ष काव्यसंहितेमध्ये किसन फागूजी बनसोड या आद्य लोकशाहिरापासून ते अगदी आजच्या मल्लिका अमरशेखसारख्या नवोदित कवयित्रीपर्यंत एकूण २७ कवींच्या ५५ कविता निवडल्या आहेत.

पारंपरिक रूढीग्रस्त मूल्यव्यवस्थेची जुनाट इमारत नष्ट करण्याचे व नवे मानवतेचे मंदिर उभारण्याचे आवाहन अमरशेख करतात. तर 'आम्ही पेरीत नसतो युद्ध ! आम्ही निर्मित असतो बुद्ध' ही प्रगल्भ जाणीव नारायण सुर्वे व्यक्त करतात. श्रमिकांच्या कुटुंबजीवनाचे एक करुण विदारक चित्र ते रेखाटतात. वरवरचे क्षणिक रतिसुख व अंतर्यामी पेटलेला भोवतालच्या परिस्थितिजन्य वेदनेचा वणवा यांतील अंतर्विरोध 'सत्य' या कवितेत फार प्रभावीपणे व्यक्त झाला आहे. विद्रोहाला निर्मितिकारण ठरणाऱ्या परिस्थितीचे वास्तव विश्लेषण 'एका

नव्या संघर्षात' या कवितेत आहे. 'पोकेपो-केसे' या अन्वर्थक विशेषणातून व्यक्त झालेली समाजजीवनातील लाचारी, दौर्बल्य व कम-कुवतपणा; परमेश्वरसान्निध्य साधू पाहणारी पुरातन संस्कृती; दुःखदैन्यातून येणारे नाका-रलेपण; स्वातंत्र्यानंतर फोल ठरलेली फसवी पोकळ आश्वासने व त्यातून जगण्याच्या प्रत्येक संदर्भाला येणारी दुर्गंधी व सर्वंकष पसरलेले औदासीन्य हे सारे विद्रोहनिर्मितीचेच घटक आहेत. क्रांतीचाच आणखी एक सूर केशव मेश्रामांच्या कवितेत उमटला आहे. पुराणमतवाद्यांनी बंद करून घेतलेले दरवाजे व नव्या पिढीच्या लालबुंद तरुण मनाला खुली असलेली राने हे प्रतिमाद्वंद्व ते रंगवतात. त्यांच्याच आणखी एका कवितेत परमेश्वराला शिवी घातल्यावर तो 'लेकाचा फक्कन' हासतो. 'साल्या तुकडाभर भाकरीसाठी। गाडीभर लाकडं फोडशील काय ?' असा जळजळीत सवाल ते विचारतात. या समाजव्यवस्थेत तळागाळाच्या व्यक्तीला भोगावे लागणारे दारुण दुःख, सामाजिक अन्यायाची तीव्रप्रखर जाणीव व हा समाज मुळापासून पार उखडून काढला पाहिजे हीं खदखदती क्रोधभावना यांचे अतिशय प्रभावी व प्रत्ययकारी चित्रण नामदेव ढसाळांच्या कवितेत आहे; पण त्यांच्या कवितेची साद अंती माणुसकीलाच आहे. त्यामुळे एकाचवेळी सांस्कृतिक उद्ध्वस्तता व नवमूल्यांचे साक्षात्कारी शिल्पांकन ही दुहेरी अर्थवत्ता त्यांच्या कवितेला लाभते. फुटपाथवर जगणाऱ्या स्त्रीला गुंडाचे पाशवी अत्याचार सोसावे लागतात व या अनैतिकतेतून जन्मलेल्या अनाथ अपत्याला 'दरग्याच्या वाटेवर' (विधर्मी स्थितीत) 'फ्यूज उडालेल्या माणसासारखे' भीक मागत रस्त्याच्या विष्ठेवर जगावे लागते. या वास्तवाची दखल न घेणारा इथला प्रत्येक महाकवी आखूडच असतो आणि माणसालाच माणूस खात असतो. ही वस्तुस्थिती भयानक आहे. वडारी दगडातून वास्तू घडवतात; पण त्यांना जिवंतपणी मरणयातना भोगाव्या लागतात. आजवर हे सारे सहन करीत ते जगले, पण त्यांच्या पोटी आलेली संतप्त तरुण पिढी हे सहन करणार नाही. 'वडारी दगडाचं घर करतात। मी दगड डोक्यात घालतो' असे कवी बजावतो. 'बेंबीचा देठ ओला होणाऱ्या वयात' या कवितेत अस्पृश्यांना आजवर भोगाव्या लागणाऱ्या यातनांचे अत्यंत प्रखर चित्रण आहे. उच्चवर्णीयांना 'वेशीबाहेरचा आक्रोश' आणि 'पेटलेला माणूस' जाणवलाच नाही का, हा कवीचा प्रश्न आहे. आणि इथून पुढे 'माझे हात जागे झालेत' या आत्मसामर्थ्याच्या जाणिवेने व डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या प्रेरणेने मी 'काळ शीलगावीत जाणार आहे' हा क्रांतीचा समर्थ उद्घोष कवी करतो. दलित जीवनातील भयाण दारिद्र्याचे मनाला खिन्नउदास व अंतर्मुख करणारे करुणगंभीर चित्र कवी वामन निंबाळकर अंतर्यामी 'जपून ठेवतात'. 'आयुष्यभर पेरलेलं दारिद्र्यच उगवत गेलं ... तरीही आयुष्य वेचतच गेलो' हा त्यांचा आत्मप्रत्यय. दया पवार यांची 'चिमणी' ही छोटी पण समर्थ, प्रतीकात्म कविता. पुराणकथेतील चिलयाचे आणि आजच्या चिमणीचे दुःख यांची जातकुळी एकच : कर्ताकरविता परमेश्वर व तद्जन्य धर्म-तत्त्वज्ञान. देशासाठी लढणाऱ्या जवानालाच अस्पृश्यतेच्या विदारक अनुभवातून हा देश कोणाचा, ही परकेपणाची भावना येते (सीमा). 'शहर' या कल्पनाप्रचुर कवितेत विसाव्या शतकातल्या एका शहराचे उत्खनन आणि त्यात आढळलेल्या जाति-वर्ण-वंशभेदांच्या खुणा पाहून हे शहर मातीत गाडण्याच्याच लायकीचे होते, हा कवीचा अभिप्राय व्यक्त झाला आहे. फसव्या ढोंगी आधुनिकतेचा बुरखा फाडणारी ही कविता आहे. प्रल्हाद चेंदवणकरांनीही असेच कल्पक प्रतिमांचा वापर करून उच्चवर्णीयांच्या संस्कृतीचे व मूल्यव्यवस्थेचे रोखठोक 'ऑडिट' केले आहे. 'माणसासारखे वागत चला, नाहीतर दिवाळखोरी जाहीर करा' असा इशारा ते देतात. नव्या तरुण पिढीने धर्मातीत, सहिष्णू, समतावादी विचारसरणी आचरणात आणल्यास तिचे समंजस उमदेपणाने स्वागत करण्याची तयारी कवीने 'प्रकाशाच्या किरणांना' या कवितेत दाखवली आहे. त्र्यंबक सपकाळे यांनी बेगडी कागदी लोकशाहीचा धिक्कार व खऱ्याखुऱ्या प्रगल्भ- 'मॅच्युअर' लोकशाहीचे स्वागत केले आहे. 'माणुसकी'वर बलात्कार होत असता तिचा दगडी पतीपरमेश्वर 'षंढ'च राहतो; तेंव्हा कवी स्वतः 'गॉड मेकर' बनून दगडी देवाला

'युअर सर्व्हिस इज नॉट रिक्वायर्ड' असे ठणकावून सांगतो व त्याच्या जागी नव्याने जन्मलेल्या सूर्यकुलातील मानवतावादी ईश्वराची प्रतिष्ठापना करतो. या 'हिंदवी संस्कृतीच्या गुन्हाळात चिपाडागत झालेला देह पेटून उठणारच' अशा भाषेत कवी विद्रोहाची अपरिहार्यता स्पष्ट करतो. अर्जुन डांगळ्यांना अजूनही आपण 'युगानुयुगाचे दुःखाचे बलुतेदार' असल्याची व बहुजनसमाजाच्या औदासीन्याची खंत आहे; पण त्याचबरोबर भविष्यकाळाविषयी ते आशावादीही आहेत. यशवंत मनोहर हे 'नट्टापट्टा करून मनामनातून हिंडणाऱ्या म्हाताऱ्या पक्षपाती संस्कृतीचा' जळजळीत निषेध करतात. 'त्या हरामखोर परंपरांवर विध्वंसाचा नांगर धरणारी; तथाकथित देवाच्या तोंडाला उकळते डांबर फासणारी' ही ज्वल्लजहाल व प्रक्षोभक कविता आहे. आणि तिचे मूळ जन्मोजन्मी भोगाव्या लागणाऱ्या अन्यायमूलक यातनांत व दुःखात आहे. 'शेणाच्या पाट्यांप्रमाणे वाहत गेलेले पूर्वजांचे जन्म' त्यांना आजही व्यथित करतात. 'जिथे जावे तिथे जन्म सावलीसारखा सोबत येतो' ही जाणीव छळ मांडते. परिणामी इथल्या विचारांना कावीळ झाल्याचा व इथल्या नद्यांचे पाणी नासल्याचा उद्ध्वस्त स्फोटक प्रत्यय त्यांना येतो. दलित जीवनातील दुःखानुभूतीचे व त्या पोटी येणाऱ्या धगधगत्या संतापाचे फार समर्थ चित्रण यशवंत मनोहर करतात. 'समुद्रालाही किनारा. माझ्या दुःखांना सीमा का नाही?' हा ज. वि. पवारांचा सवाल आहे. आंबेडकरांचा सामाजिक समतावाद व मार्क्सवादी अर्थसिद्धांत या वैचारिक प्रणालींमधला ताण भावनात्मक पातळीवर त्यांच्या 'दवादारू' या कवितेत व्यक्त झाला आहे. यांखेरीज दलित जीवनातील वेदना-विद्रोहाचे अनुभवजन्य व प्रत्ययक्षम चित्रण वेगवेगळ्या स्तरांवर, कधी अन्वर्थक प्रतिमांतून तर कधी काळजाला भिडणाऱ्या उत्कट सरळ साक्षातीकरणातून, कमीअधिक तीव्रतेने सर्वश्री माधव कोंडविलकर (वाढत होतो); धर्मराज निमसरकर (जंगलाच्या नव्या आलेखाबद्दल); भीमसेन देठे (मला जगायचंय); रविचंद्र हडसनकर (आज) इत्यादी कवींच्या काव्यातून व्यक्त झाले आहे.

या संग्रहाला काव्यविषयक विवेचक टीपांची व कविपरिचयाची अशी दोन परिशिष्टे जोडली आहेत. बहुजनसमाजातून निर्माण झालेली ही कविता बहुजनसमाजापर्यंत पोहोचवण्याचे, कवितेच्या सामान्य रसिक वाचकाला अधिक काव्यसन्मुख करण्याचे उद्दिष्ट त्यामुळे बऱ्याच अंशी साध्य झाले आहे.

होरपळ : (काव्यसंग्रह) — भीमसेन देठे; आडोनी प्रकाशन, मुंबई– ४०००0८; १९७७; पृ. ५८+८, किंमत ७ रुपये.

भीमसेन देठे या तरुण दलित कवीचा 'होरपळ' हा पहिलाच काव्यसंग्रह. दलित कवितेचा स्थूल व सर्वसामान्य असा प्रकृतिधर्म व आकृतिबंध त्यातून व्यक्त होतोच; शिवाय काही वेगळे सूरही उमटतात. प्रा. रमेश तेंडुलकरांच्या प्रस्तावनेतून व दया पवारांच्या प्रशस्तीतून या काव्याची चांगली ओळख घडते. 'आपली कविता सुरुवातीला स्वप्नरंजनात्मक, पलायनवादी, फसव्या आणि उसन्या शब्दजालात फसत चालली होती; पण दलित जाणिवेच्या उदयानंतरच तिला खरा सूर गवसला', असे कवी म्हणतो. 'माझ्या इमानी शब्दांनो -- झकपक चांदण्यात मिरवू नका — या गुलाबाचा वास तुम्हाला येणार नाही' — तर 'अश्रूंच्या थेंबांमध्ये निखारे भरून उगवणाऱ्या सूर्याला कवेत घेण्यास सज्ज व्हा' हे त्याचे काव्यरूप उद्गार आहेत. एक सुस्थिर संपन्न कुटुंबजीवन जगण्याची इच्छा व प्रत्यक्षात वाट्याला येणारे हलाखीचे, काबाडकष्टाचे, दुःखदैन्याचे व मानहानीचे कुटुंबजीवन हा विरोध या कवितेतून उमटतो व आई, बाप, प्रेयसी, पत्नी, दोस्त ही सगळीच नातीगोती अस्ताव्यस्त होतात; विसकटून जातात. 'हयातभर काखोटीला पाटी–खराटा घेऊन' गाव स्वच्छ करणारी व स्वतः घाणीत वावरणारी आई हे कवीचे प्रेरणास्थळ बनते. तिच्या काबाडकष्टाच्या, अवमानित जिण्यात त्याला अवघ्या दलित वस्तीचे दैन्य व दुःख दिसते. 'तुझ्या पाटी–खराट्याचा वारसा माझ्या नावावर नोंदवू नकोस ग... माझ्या हातात कुदळ दे– मला फोडायचय आभाळाला,' असे कवी म्हणतो. श्रमिक कष्टकरी बापाला वास्तविक 'भाकरीचं गाणं' गायचं

अनुक्रमणिका

असतं; पण मुकादमाच्या हुकुमाखातर 'फक्कडशी लावणी' गावी लागते. कठोर वास्तवाला सामोरे जाऊन स्वाभिमानाने जगण्याचा निग्रह व स्वत:च्या पत्नीनेही स्वप्नरंजनाचे दुबळे भावजीवन जगू नये हा निर्धार कवी व्यक्त करतो (मला जगायचंय). 'ठणकणाऱ्या ठणकांनी लुब्रे सलाम ठोकू नयेत! का चौंभाळीत बसावे इथले हजारो वर्षांचे संकेत?' या उद्गारांतूनही हा स्वाभिमानी जिण्याचाच निग्रही प्रत्यय येतो. अगदी बालवयापासून ते प्रौढावस्थेपर्यंत जातीय द्वेषातून भोगाव्या लागणाऱ्या दु:खयातनांचे प्रखर व प्रक्षोभक चित्रण 'जात' या कवितेत आहे. माधव बामण, सुध्या पाटील, कुलकर्णी मास्तर व विमल जोशी यांच्या रूपाने, जातीचा अपमानकारक व कुचेष्टापुर्वक उल्लेख, अवमान व मानहानी, प्रतारणा, शारीर– मानसिक छळ व यातना यांचेच कटू अनुभव कवीला येत राहतात. अशा दु:खप्रद व अपमानित प्रसंगांनीच ज्याचे अनुभवविश्व घडले आहे, त्याच्या 'किर्रर झालेल्या रक्तात लहडलेल्या प्राणाच्या फांदीफांदीवर फक्त विद्रोहाचे श्वास'च फडफडावेत, हे अगदी स्वाभाविक आहे. उच्चवर्णीय ऐषारामी व विलासी राहणीमान आणि परीटघडी पांढरपेशी संस्कृती यांविषयीचा खदखदता क्रोध व जळजळीत संताप कवी व्यक्त करतो (हे थांबवायला हवं) आणि या लब्धप्रतिष्ठित ढोंगी संस्कृतीत जगण्याचे 'नाटक' आपल्याला जमणार नाही, हे बोलून दाखवतो. 'आम्ही पचकन थुंकलेल्या थुंकीला आणि हासडलेल्या अर्वाच्य शिवीला इतिहासात फार मोठा अर्थ आहे' हा समर्थ प्रत्यय त्याच्या आत्मजागृतीचाच द्योतक आहे. आपल्याला नागवणाऱ्या संस्कृतीच्या ठेकेदारीला 'स्खलित होऊन भोगण्याची' उद्दाम आक्रमक भाषा त्या प्रत्ययापोटीच येते. परंतु आपला संघर्ष केवळ अराजक माजवण्यासाठी नसून एका नव्या क्रांतीसाठी, नव्या परिवर्तनासाठी आहे, याचीही समंजस जाणीव कवीला आहे. व्यक्तिचित्रे निर्माण करण्याची एक चांगली क्षमता या कवितांतून दिसते. 'गटार उपसणारा माणूस,' अन्यायाविरुद्ध झगडल्यामुळे गुन्हेगार ठरून तुरुंगवास भोगावा लागणारा संतप्त तरुण (नागडा), कुणाचे तरी पाप उरीपोटी वागवणारी, निरागस 'वेडी हरिणी,' गावगुंडांच्या निर्घृण अत्याचाराला बळी पडलेली– आणि जिच्या अत्याचारामध्ये कवीला सर्व तळागाळाच्या अन्यायग्रस्तांची दु:खे व यातना साकळून आलेल्या दिसतात– अशी चंद्रा ही काही व्यक्तिचित्रे. आजच्या सुशिक्षित तरुण दलित पिढीला उच्चवर्णीयांकडून दलित म्हणून झिडकारले जाते आणि स्वजन बांधवांकडून पोषाखी पांढरपेशा ठरवून नाकारले जाते. ही दोन्हीकडून तुटलेपणाची व्यथा 'पैलतीरावरील शिरपा' या कवितेत साकार झाली आहे. यशोधरेचे मूक दु:ख व त्याचा गौरवपूर्ण आविष्कार 'यशोधरेस' या कवितेत आहे. कवीला निसर्गाची एक स्वाभाविक ओढ आहे. सुखसमृद्धी, 'हरितक्रांती' घेऊन येणाऱ्या पावसाचे स्वागत करण्याची त्याची इच्छा आहे; परंतु पावसाच्या येण्याबरोबर झोपडवासीयांच्या जगण्याचे प्रश्न अधिकच उग्र व भयंकर होतात. त्यामुळे 'बसक्या घरातील बसक्या माणसांनी' पावसाचे स्वागत कसे करावे, हा कवीपुढे प्रश्न पडतो. अत्यंत हळुवार, संयमपूर्ण परंतु उत्कट अशा हाताळणीमुळे ही कविता हृदयस्पर्शी व उत्कृष्ट ठरली आहे.

भ्रामक शब्दांच्या मृगजळात न फसणारी आणि खऱ्याखुऱ्या अस्सल 'जीवननिष्ठांचा निवारा' शोधणारी ही कविता आहे. अनुभव कितीही अस्सल असला आणि त्याची अभिव्यक्ती कितीही उत्कट व प्रामाणिक असली, तरी त्यातून चांगली कविता निपजतेच असे नव्हे. तर या आविष्कारामागचे कविमन जितके सर्जनशील, तितकेच प्रगल्भ, आणि परिपक्व असावे लागते. अनुभवाकडे पाहण्याची तटस्थ कलात्मक वृत्ती असावी लागते; नाहीपेक्षा हळव्या भावविवशतेने काव्यात्मता गढुळण्याचीच शक्यता अधिक! कवीमध्ये काही ठिकाणी आढळणारे हे भान सातत्याने ठेवल्यास, प्रस्तावनेत प्रा. तेंडुलकरांनी सूचित केल्याप्रमाणे, या कवितेला निश्चितच उज्वल भविष्यकाळ आहे.

– एस. डी. इनामदार

आंबेडकरवाद : प्रा. रावसाहेब कसबे; बुद्धिस्ट पब्लिशिंग हाऊस, नागपूर; १९७८; पृ. ४८; किंमत ३ रुपये.

मानवेंद्रनाथ रॉय यांचा अपवाद वगळता भारतातील बहुतेक सर्व राजकीय विचारवंतांनी आपले स्वतःचे राजकीय तत्त्वज्ञान सूत्रबद्ध रूपाने मांडलेले आढळत नाही. महात्मा गांधीच्या विचारसरणीला सूत्रबद्ध गांधीवादाचे रूप त्याच्या अनुयायांनी दिले. त्याचप्रमाणे प्रा. रावसाहेब कसबे यांनी डॉ. आंबेडकरांच्या विपुल आणि विद्‌वत्तापूर्ण लिखाणातून 'आंबेडकरवाद' मांडण्याचा प्रयत्न या छोट्याशा पुस्तिकेत केलेला आहे. सुमारे २६ पृष्ठांचा सदरचा निबंध १९७७ च्या अस्मितादर्शच्या दिवाळीअंकात प्रथम प्रकाशित झाला होता. तोच या पुस्तिकेत पुनर्मुद्रित केलेला आहे.

आंबेडकरवादाची पद्धतशीर मांडणी करण्यापाठीमागील लेखकाची भूमिका सुजाण व जबाबदार विचारवंताची आहे. आंबेडकरांच्या नावाचा आपले व्यक्तिगत हेतू साध्य करण्यासाठी अनेकदा दुरुपयोग केला जात आहे व त्याचे दलित चळवळीला गंभीर परिणाम भोगावे लागत आहेत. अशा परिस्थितीत आंबेडकरांच्या विचारांची चिकित्सक व सूत्रबद्ध मांडणी लेखकाला आवश्यक वाटते व मोठ्या नम्रतेने त्याने या आव्हानाचा स्वीकार केला आहे. आंबेडकरांच्या कालखंडात भारतीय समाजजीवनावर प्रभाव टाकणाऱ्या हिंदुत्ववाद, गांधीवाद, मार्क्सवाद, व गांधी आणि मार्क्स यांचा समन्वय साधणारी समाजवादी विचारसरणी या चार प्रमुख विचारसरणींच्या संदर्भात आंबेडकरवादाची चर्चा करणे अधिक फलदायी होईल असे लेखकाला वाटते.

डॉ. आंबेडकरांनी मानवी समाजाचे शास्त्रीय विश्लेषण करण्यासाठी स्वतंत्र असा विचार मांडलेला नाही. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात त्यांनी बुद्धाची जडवादी विचारसरणी स्वीकारली आणि हिंदुत्ववादी विचारसरणीवर कठोर प्रहार केले. बौद्ध धर्म हा मूलतः व तत्त्वतः सामाजिक आहे, असे डॉ. आंबेडकरांचे मत होते. डॉ. आंबेडकरांना व्यक्ती व समाज यांचा समन्वय साधणारी समाजरचना अभिप्रेत होती. त्यामुळे आंबेडकरवादाचा विचार केवळ व्यक्तिवादी वा समूहवादी दृष्टीकोनातून मांडणे ही एक मोठी वैचारिक चूक तर आहेच, परंतु दलित चळवळीच्या दृष्टीनेही ते हानिकारक आहे असे लेखकाचे मत आहे. हुकूमशाहीचा भस्मासूर निर्माण करून व्यक्तिस्वातंत्र्याचे खच्चीकरण करणाऱ्या साम्यवादाला डॉ. आंबेडकरांचा विरोध होता. तरीही उत्पादनसाधनांची व्यक्तिगत मालकी ठेवून उभ्या केलेल्या राजकीय लोकशाहीच्या ढाच्यात व्यक्तीला व्यक्तिगत स्वातंत्र्ये उपभोगता येणार नाहीत, याची त्यांना पूर्ण जाणीव होती व तसे विचार त्यांनी आपल्या 'स्टेटस् अँड मायनॉरिटिज्' या ग्रंथात मांडले आहेत (पृ. ३२). लेखकाच्या मते "बाबासाहेब आंबेडकरांची चळवळ ही मुख्यतः समाजवादी समाज निर्मिण्याच्या स्वप्नाची प्रेरणा देणारी एक सामाजिक चळवळ होती व हे स्वप्न वास्तवात आणण्याचे, संसदीय लोकशाही व बौद्ध धर्म ही दोन प्रमुख साधने होती" (पृ ३७). थोडक्यात, डॉ. आंबेडकरांना सामाजिक, राजकीय व आर्थिक न्यायावर आधारलेला लोकशाही समाजवादच या देशामध्ये प्रस्थापित व्हावा असे वाटत होते, असे लेखकाचे मतप्रतिपादन आहे. डॉ. आंबेडकर हे केवळ लोकशाहीवादीच होते असे म्हणणे किंवा आंबेडकरवादाला मार्क्सवादाच्या जवळ बसवणे, या दोन्ही गोष्टी त्यांना अन्यायकारक होतील असे लेखकाला वाटते.

राजकीय लोकशाही ही भांडवलशाहीची बटीक होण्याचा धोका बाबासाहेबांना सतत वाटत होता. परंतु क्रांत्युत्तर काळात समाजवादाचे संरक्षण करण्याचे व हुकूमशाही टाळण्याचे संसदीय लोकशाही हे एक साधन आहे असे ते मानीत असत. खऱ्या लोकशाही समाजवादासाठी बुद्ध धर्म हे दुसरे महत्त्वाचे साधन वापरावे असे बाबासाहेबांचे म्हणणे होते. त्यांनी केलेले धर्मांतर केवळ धार्मिक नसून त्याला राजकीय, सामाजिक व आर्थिक संदर्भ आहेत. बाबासाहेबांना अभिप्रेत असणारा बुद्ध हा लोकशाही समाजवादी होता. बुद्ध ही केवळ हिंदुधर्माविरुद्धची प्रतिक्रिया नव्हती, तर ती एकूण धर्मसंकल्पनेविरुद्धची प्रतिक्रिया होय. भारतीय समाजवाद्यांनी समाजवादाला केवळ राजकीय रंग देण्याची गंभीर चूक केली. समाजवादी विचार

रुजविण्यासाठी माणसाच्या जाणीवेत बदल होणे आवश्यक आहे हे ते विसरले, असे लेखकाचे मत आहे (पृ. ४१). याउलट डॉ. आंबेडकरांनी बुद्धविचाराची आजच्या परिस्थितीच्या संदर्भात मांडणी करून 'धम्मा'ची कल्पना स्पष्ट केली. भारतीय समाजमनाच्या जाणीवेत आमूलाग्र परिवर्तन घडवून आणण्याची डॉ. आंबेडकरांची ही धडपड लेखकाला ऐतिहासिक महत्त्वाची वाटते.

आंबेडकरवाद व गांधीवाद यांतील मूलभूत महत्त्वाचे मतभेदही लेखकाने विशद केले आहेत. गांधीजींची अहिंसा आंबेडकरांना एका अर्थाने हिंसेहूनही अधिक पाशवी वाटत होती. गांधीजींनी वर्गसंघर्ष आणि हिंसा टाळण्यासाठी नवीन तंत्रज्ञानाला केलेला विरोध इतिहासाची चक्रे उलटी फिरवणारा आहे असे त्यांना वाटे. गांधीजींची विश्वस्ताची कल्पना त्यांना भोंगळ व प्रतिगामी वाटत होती. विश्वस्ताची कल्पना श्रीमंतवर्गाला सामाजिक दायित्वातून मुक्त करण्याचा एक डाव आहे, असे त्यांचे मत होते. मानवी जीवनाला आधुनिकतेचे सर्व संदर्भ घेऊन यंत्राचा, विज्ञानाचा सर्वांगाने स्वीकार करावा, असे बाबासाहेबांचे मत होते. भगवान बुद्धाप्रमाणेच त्यांनी हिंसेला किंवा अहिंसेला सर्जनशील मानलेले नाही. योग्य कारणासाठी हिंसा अपरिहार्य असेल तर डॉ. आंबेडकर ती त्याज्य मानत नाहीत (पृ. ४२,४३).

निबंधाच्या शेवटी लेखकाने आंबेडकरवाद व मराठी साहित्य यांच्या संबंधाबाबत विचार मांडले आहेत. आंबेडकरवादाचा प्रभाव काही लेखकांवर असणे अशक्य नाही. परंतु एखाद्या विशिष्ट कलावंतावर अमूक एका वादाचा प्रभाव असतो व तो त्या दृष्टीने कलानिर्मिती करीत असतो, असे मराठी वाङ्मयातील कलानिर्मितीबाबत गृहीत धरण्याची पद्धती लेखकाला चुकीची वाटते. दलित साहित्यात आंबेडकरवाद व मार्क्सवाद असे दोन गट पाडण्याची खटपट लेखकाला नामंजूर आहे. भारतातील जातीयतेचे संदर्भ ज्यांच्या लिखाणात दिसतात ते आंबेडकरवादी आणि आर्थिक पिळवणुकीचे संदर्भ येणारे लिखाण मार्क्सवादी अशी चुकीची मांडणी करण्याची प्रथा पडत आहे, असे लेखकाला वाटते (पृ. ४६). केवळ एका वादाच्या अनुषंगाने वाङ्मयाचे केलेले विवेचन निर्दोष होईल असे म्हणता येणार नाही. वाङ्मयातील जीवनवादी भूमिका अधिक सामर्थ्यवान करण्यासाठी कलाकृतीचे कलात्मक (कलावादी नव्हे) दृष्टिकोनातून केलेले विश्लेषण पुढे येण्याची गरज लेखकाला वाटते. (पृ. ४७).

लोकशाही समाजवाद हा डॉ. आंबेडकरांच्या विचारांचा व चळवळीचा गाभा मानून प्रस्तुत निबंधात लेखकाने केलेले विवेचन हे आंबेडकरवादाकडे पाहण्याचा एक आगळा दृष्टिकोन वाचकाला प्राप्त करून देते यात शंका नाही. निबंधाच्या लघुत्वामुळे मात्र त्यावर अनेक प्रकारच्या मर्यादा पडल्या आहेत. वैचारिक निबंधामध्ये संदर्भ देण्याचा संकेत लेखकाने न पाळल्यामुळे पुष्कळदा डॉ. आंबेडकरांचे विचार व त्यावर लेखकाने केलेले भाष्य यांमधील सीमारेषा वाचकाला स्पष्टपणे कळत नाहीत. त्यामुळे त्याबद्दल स्वतःचे मत बनविणे सामान्य वाचकाला अवघड जाईल. उदाहरणार्थ आंबेडकरांच्या व्यक्ती आणि समाज यांच्या परस्परसंबंधांविषयीच्या विचारावर मिल किंवा हेगेलपेक्षाही प्रसिद्ध विचारवंत रूसो याचा प्रभाव अधिक असावा, असे मत लेखकाने व्यक्त केले आहे (पृ. २९). उचित संदर्भाशिवाय लेखकाचे हे मत मान्य करणे कठीण आहे, बुद्धाने मांडलेला प्रतित्यसमुत्पादाचा सिद्धांत लेखकाने निर्देशित केला आहे; परंतु त्यातील जडवादी विचारसरणी व आंबेडकरवाद यांतील परस्परसंबंध सुस्पष्ट करण्यामध्ये लेखकाला यश आलेले नाही. परमेश्वर, आत्मा, पुनर्जन्म व कर्मविपाकाचा सिद्धांत नाकारणारा बुद्ध हा मूलतः जडवादी होता असे लेखक म्हणतो; परंतु निराळ्या दृष्टिकोनातून पुनर्जन्म व कर्म हे सिद्धांत बुद्धाने कसे मांडले, त्याचे विवेचन लेखक करीत नाही. १९३५ नंतर गांधीवादावर आंबेडकरवादाचा आणि तत्पूर्वी मार्क्सवादाचा जो प्रभाव पडला, त्यातून गांधीवादात परिवर्तने झाली असे मत लेखकाने नमूद केले आहे (पृ. ४५); परंतु गांधीवादावर आंबेडकरवादाचा नेमका कोणता व कसा प्रभाव पडला त्याचे विवेचन लेखक करीत नाही.

विवेचनाच्या ओघात लेखकाने केलेली काही विधाने वस्तुनिष्ठ पुराव्याच्या अभावी मान्य करणे

कोणालाही कठीण जाईल. उदाहरणार्थ, आज भारतातील **इतर समुदायापेक्षा** तुलनेने दलित तरुण हा अधिक पुरोगामी व विज्ञाननिष्ठ बनतो आहे याचे कारण धर्मांतर आहे, असे मत लेखक व्यक्त करतो (पृ. ४२). अशा तऱ्हेची तुलना कितपत योग्य होईल याची शंका वाटते. स्वातंत्र्योत्तर काळातील सर्व स्तरांमधील तरुणवर्गामध्ये ज्याप्रमाणे त्याग, धडाडी, दुर्दम्य आशावाद, विज्ञाननिष्ठा, इहलौकिक वृत्ती हे गुण आढळतात त्याबरोबरच दुसऱ्या बाजूला, स्वार्थ, ध्येयशून्यता, वैफल्य, अंधश्रद्धा व जातीय संकुचित वृत्ती हे दोषही काहीवेळा दृष्टोपत्तीला येतात. त्यामध्ये एखाद्या समुदायाचा अपवाद करणे, हे चिकित्सक वृत्तीचे द्योतक नाही. दलित तरुणातील पुरोगामी व विज्ञाननिष्ठ दृष्टीकोनाला केवळ धर्मांतर हे एकच कारण आहे असे म्हणणेही वस्तुस्थितीला सोडून होईल. शिक्षणाचा सार्वत्रिक प्रसार, औद्योगीकरण, लोकशाही शासनपद्धती इत्यादी अनेक घटकांमुळे सामाजिक अभिसरणाची जी प्रक्रिया सुरू झाली आहे, तिच्याकडे सरधोपट विधाने करून दुर्लक्ष करणे योग्य तर होणार नाहीच; परंतु त्यामुळे आंबेडकरवाद व दलितचळवळ यांचा निकोप विचार करणे शक्य होणार नाही असे नमूद करावेसे वाटते.

"आंबेडकरवाद ही समाजवादी समाजरचनेची मूलभूत प्रेरणा आहे ... (बहुधा 'समाजवादी समाजरचना ही आंबेडकरवादाची मूलभूत प्रेरणा आहे' असे लेखकाला म्हणावयाचे असावे), या दृष्टीने आंबेडकरवादाची मांडणी करण्याचे आजचा सुशिक्षित दलित आणि दलितेतर मध्यमवर्ग जाणीवपूर्वक का टाळतो, हा एक विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे. त्यात कदाचित वर्गीय स्वार्थ असेलही ... (पृ. ३०) असे एक मत लेखकाने व्यक्त केले आहे. हा आरोप करताना लेखकासमोर नेमक्या कोणत्या व्यक्ती आहेत ते कळत नाही. परंतु वैचारिक स्वरूपाच्या लेखनामध्ये जाता जाता अशा तऱ्हेची शेरेबाजी करणे अप्रस्तुत वाटते. लेखकाने अशा तऱ्हेचे गंभीर आरोप अधिक स्पष्टतापूर्वक मांडावेत असे कोणालाही वाटेल.

हेगेलला मार्क्स आणि बुद्ध–फुल्यांना जसे बाबासाहेब आंबेडकर शिष्य म्हणून लाभले तसा बाबासाहेबांना एकही निष्ठावंत, विवेकी व चिकित्सक शिष्य लाभला नाही, अशी लेखकाने तक्रार केली आहे (पृ. २५). थोडीशी वैचारिक शिस्त लावून घेतली तर आंबेडकरवादाची चिकित्सक व सूत्ररूपाने मांडणी करण्याचे सामर्थ्य व वैचारिक कुवत प्रा. रावसाहेब कसबे यांच्या ठायी निःसंशय आहे असे म्हणता येईल. अशा विस्तृत ग्रंथाची प्रतीक्षा मराठी वाचक त्यांच्याकडून करीत राहतील. अशा तऱ्हेच्या ग्रंथाची मांडणी शक्य तितक्या निर्दोष व निकोप रीतीने व्हावी या हेतुनेच प्रस्तुत परीक्षणात काही आक्षेपांची नोंद करण्यात आली आहे.

या पुस्तिकेच्या प्रारंभी श्री. मधुकर ताकसांडे यांची 'अत्त दीपो भव' ही बावीस पृष्ठांची विस्तृत प्रस्तावना आहे. तिचे प्रयोजन कळत नाही. कारण त्यामध्ये प्रा. रावसाहेब कसबे यांनी मांडलेले विचारच पुनः ऐसपैस पद्धतीने व विस्कळित स्वरूपात मांडले आहेत. त्यामध्ये "विसाव्या शतकात या पृथ्वीवर अत्यंत महत्त्वपूर्ण घटना कोणत्या घडल्या असतील, तर त्या म्हणजे रशियामध्ये १९१७ ची ऑक्टोबर क्रांती व भारतातील डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचे १९५६ चे धर्मांतर ह्या होत" (पृ. ३). या सारखी अतिशयोक्त विधाने विपुल आहेत. प्रस्तुत परीक्षणामध्ये या प्रस्तावनेचा विस्ताराने परामर्ष घेण्याचे कारण नाही.

प्र. म. बांदिवडेकर

फीस्ट : (कथासंग्रह) ; प्रा. व. बा. बोधे :

'फीस्ट' हा प्रा. व. बा. बोधे यांच्या ग्रामीण कथांचा पहिला संग्रह आहे. गेल्या दशकापासून मराठी ग्रामीण कथेत लक्षणीय कथालेखन करणारे जे नवोदित लेखक आहेत, त्यांमध्ये प्रा. बोधे यांचा समावेश करायला हरकत नसावी.

'फीस्ट' कथासंग्रहातील कथांचे जाणवणारे वैशिष्टच म्हणजे त्या अस्सल ग्रामीण कथा वाटतात. अत्यंत वास्तव अनुभूतींचे कलात्मक चित्रण या कथांमध्ये पदोपदी जाणवते. ग्रामजीवनाच्या मातीतून वरती येऊन तरारलेले अनुभव आपल्या अस्सलतेसह

शब्दरूप झालेले असल्याने या कथा एका अंगाने वास्तववादी आहेत, तर दुसऱ्या अंगाने ग्रामीण संस्कृतीच्या गुण–दोषाचे, नव्या–जुनेपणाचे सूचक व अंतर्मुख करणारे दर्शन त्या घडवितात. त्यामुळे या कथांना केवळ वाचनीयता प्राप्त झालेली नाही. या संग्रहातील कथांचे भावानुभव केवळ ग्रामीण परिसरातच घडण्यासारखे असल्याने आणि त्या अनुभवांना कोणताही शहरी संस्कार न करता अथवा शहरी अभिरुचीच्या चौकटीत न बसविण्याचा प्रयत्न केल्याने या कथांना सहजस्वाभाविकता आणि प्रत्ययकारिकता प्राप्त झालेली आहे.

फीस्ट मध्ये समाजाच्या ज्या स्तराचे चित्रण प्रकर्षाने आले आहे; त्यातही लक्षणीयता आहे. ते केवळ दलितांच्या जीवनातील व्याकूळ करणाऱ्या व्यथांचे नाही अथवा गावागावांतून उजळ माथ्याने वावरणाऱ्या सुखवस्तू शेतकऱ्यांचे, पुढाऱ्यांचेही नाही. यामध्ये उपेक्षितांचे भावजीवन प्रामुख्याने प्रकट झाले आहे. दुसऱ्याच्या शेतावर खुरपण्यास जाणाऱ्या, तापाने फणफणले तरी दहा पैशाची गोळीही न मिळणाऱ्या; जनावरे राखणाऱ्या; पोटार्थी कमाई दिवसाची आग विझविण्यास अपुरी पडते म्हणून इतर उद्योग करणाऱ्या आणि पसाभर रोगांच्या बदल्यात आपली अब्रू नाइलाजाने विकावी लागणाऱ्या उपेक्षितांच्या जीवनाचा भेदक, दाहक आणि कलात्मक आविष्कार या कथांमधून झालेला आहे. या दृष्टीने 'भर्ती' आणि 'गराडा' या कथा अतिशय प्रभावी आणि धारदार वाटतात. समाजाच्या उपेक्षित वर्गाची जगण्याची केविलवाणी धडपड आणि धडपडीचे भांडवल करून साधला जाणारा स्वार्थ नि शोषण हे या कथांमधून चित्रित केलेले असल्याने त्या प्रातिनिधिक वाटतात. त्या दलित वाङ्मयात समाविष्ट करता यायच्या नाहीत. या भावचित्रणात परिणामासाठी मुद्दाम आणलेला भडकपणा नाही, नाटकीपणा नाही किंवा शोषितांच्या बाजूने उभे राहून सुचक रीतीने केलेली वकिलीही नाही. स्वतःला लक्षणीय आणि कलात्मक वाटलेला एक भावक्षण सशब्द करणे हीच लेखकाची भूमिका जाणवते.

या संग्रहातील काही कथांमध्ये एक वेगळेच भावविश्व साकार झालेले आहे. प्राथमिक शाळेत जाणाऱ्या वा जाण्यास योग्य असलेल्या कुमारांचे एक प्रसन्न, मिस्किल आणि भावूक जीवन त्यांत चित्रित झालेले आहे. या कुमार वयातील मनोवृत्तीची विविध रूपे अतिशय नेटक्या व नेमक्या शब्दांत मांडलेली आहेत. त्या वयातील मनात असलेला भाबडेपणा, अल्लडपणा, खेळण्याकडे असलेला कल, त्यांची किरकोळ विषयावरील गंभीर भांडणे, त्यांचा नादी आणि स्वप्नाळूपणा अतिशय सुस्पष्ट रीत्या बोध्यांनी साकार केलेला आहे. कुमारांच्या स्वप्नाळू व भाबड्या मनाचे भावमधुर चित्रण या कथांमध्ये आलेले आहे. ग्रामीण परिसरातील या भावविश्वाचा असा प्रसन्न व मनोरम आविष्कार प्रथमच झालेला असावा असे वाटते.

फीस्टची भाषा हे तिचे आणखी एक वैशिष्ट्य आहे. खेड्यांतील माणसांच्या बोलीतूनच या कथांतील प्रसंग साकार झालेले आहेत. भाषेचा बाज सहज, सुंदर, प्रसंगोचित, स्वाभाविक व ठसकेबाज वाटतो. बोलीमुळे कथेचे सौंदर्य द्विगुणित होते. पण शहरी वातावरणातील वाचकांना ही बोलीभाषा किती आस्वाद्य व आकलनीय वाटेल याविषयी शंका वाटते. या बोलीला तिचा अंगभूत असा ताजेपणा लाभलेला असल्याने कथांनादेखील टवटवीतपणा आलेला आहे.

एकूण नव्याने कथा लिहिणाऱ्या या लेखकाकडून चांगल्या अपेक्षा बाळगण्यास हरकत नसावी. पण त्या अपेक्षा फलद्रूप व्हायच्या असतील, तर अजूनही चिंतन, अनुभवाची खोली, रचनासौष्ठव, अनुभवाची परिपक्वता इत्यादींकडे अधिक जाणीवपूर्वक लक्ष देणे उचित ठरेल. प्रा. बोधे यांच्या आगामी कथासंग्रहाकडे या अपेक्षेने वाचक पाहतील व त्या अपेक्षा प्रा. बोधे पूर्ण करतील असा विश्वास वाटतो.

द. ता. भोसले

अनुक्रमणिका





नवे सदर

चारिका

धर्मानंद कोसम्बी ह्यांच्या 'भगवान बुद्ध' ह्या पुस्तकात 'चारिके' विषयी पुढील विवेचन आढळते. चारिका म्हणजे प्रवास. ती दोन प्रकारची, शीघ्र चारिका आणि सावकाश चारिका. यासंबंधाने अंगुत्तरनिकायाच्या पंचकनिपातात तिसऱ्या वग्गाच्या आरंभी सुत्त आहे ते असे –

भगवान म्हणतो, "भिक्षूहो, शीघ्र चारिकेमध्ये हे पाच दोष आहेत. ते कोणते ? पूर्वी जे धर्मवाक्य ऐकले नसेल, ते ऐकू शकत नाही; जे ऐकले असेल, त्याचे संशोधन होत नाही; काही गोष्टींचे पूर्ण ज्ञान मिळत नाही; त्याला कधी कधी भयंकर रोग जडतो; आणि मित्र मिळत नाहीत. भिक्षूहो, शीघ्र चारिकेत हे पाच दोष आहेत."

भिक्षुहो, सावकाश चारिकेत हे पाच गुण आहेत. ते कोणते ? पूर्वी जे धर्मवाक्य ऐकले नसेल, ते ऐकू शकतो; जे ऐकले असेल, त्याचे संशोधन होते; काही गोष्टींचे पूर्ण ज्ञान मिळते; त्याला भयंकर रोग होत नाहीत; आणि मित्र मिळतात. भिक्षु हो, सावकाश चारिकेत हे पाच गुण आहेत."

'नवभारता'च्या नियमित किंवा नैमित्तिक वाचकांना त्यांच्या जीवनप्रवासात किंवा ज्ञानप्रवासात मधूनमधून असे काहीतरी आढळून येत असेल की त्याच्यावर त्यांना रेंगाळावेसे वाटेल, ते इतरांच्या ध्यानी आणून द्यावेसे वाटेल, त्यांच्या समवेत अधिक न्याहाळून पाहावे असे वाटेल. कदाचित् एकान्तात किंवा गप्पांच्या ओघात अचानक स्फुरलेला एखादा विचार असा असेल, की इतरांना त्यांच्यात सहभागी करून घ्यावे आणि काही काळ त्याचा पाठपुरावा करावा असा मोह त्यांना होईल. किंवा तो कोपऱ्यात दडून राहिलेला एखादा लहानसा प्रश्न असेल–व्याकरणातला किंवा इतिहासातला किंवा धर्मशास्त्रातला किंवा ज्ञानाच्या किंवा व्यवहाराच्या कोणत्याही क्षेत्रातला–तो फारसा महत्त्वाचा असणार नाही; तसा तो असता तर बहुधा कोपऱ्यात दडी मारून बसू शकला नसता. पण तो महत्त्वाचा नसला तरी तो एक प्रश्न आहे आणि त्याला कोपऱ्यातून काढून आणून मध्यस्थानी ठेवून त्याच्याकडे काहीकाळ लक्ष खेचण्यात आणि देण्यात मौज असणे शक्य आहे. अशा प्रकट चिंतनासाठी, भाष्यांसाठी, असे प्रश्न उपस्थित करण्यासाठी, त्यांची थोडक्यात उत्तरे देण्यासाठी 'चारिका' हे सदर सुरू करण्यात येत आहे.

ह्या सदराचा विस्तार एका पृष्ठाहून अधिक असणार नाही. कारण चारिका सावकाश असावी, मधूनमधून रेंगाळावे, थबकावे असा भगवंतांचा उपदेश असला, तरी भिक्षूला एका मर्यादेपेक्षा अधिक काळ थबकून राहता येणार नाही. कारण मग ते थबकणे राहणार नाही, तो मुक्काम होईल. आणि 'चारिका' हे पूर्णपणे नैमित्तिक असे सदर राहील. कारण कोण कशासाठी कुठे थबकेल आणि रेंगाळेल हे अगोदर सांगता येणार नाही. पण कुणीही जे दिसल्यामुळे, ध्यानी आल्यामुळे, थबकेल त्याच्यात आणि थबकल्यामुळे त्याच्या जे ध्यानी येईल त्याच्यात इतरांना सहभागी करून घेईल अशी आशा आहे. आणि असे प्रसंग खूपदा घडून येतील अशी आशा आहे.

उदा. 'चारिके' विषयीच बोलताना प्रा. स. ह. देशपांडे म्हणाले, की बुद्धाने सावकाश चारिकेचे नेमके पाच गुण सांगितले आहेत. सावकाश चारिकेमुळे बरेच लाभ होतात एवढेच बुद्ध सांगत नाही. ते नेमके किती आणि कोणते असतात हे बुद्ध सांगतो आणि ही परंपरा चीनमध्ये अजून टिकून असल्या-

अनुक्रमणिका

सारखी दिसते. माओही नेहमी नेमक्या संख्यांचा उपयोग करून बोलतो. 'धोरण **दोन** पायावर उभे असले पाहिजे' किंवा **पंचशील.** असे का ? बुद्ध भगवान होता, सर्वज्ञ होता, म्हणून त्याला सर्व गोष्टींविषयी निश्चित, असंदिग्ध ज्ञान होते, ह्याचे गमक म्हणून ह्या नेमक्या संख्या परत परत येतात का ? आणि सर्वश्रेष्ठ नेत्याला सर्वज्ञतेचा दावा करावा लागत असल्यामुळे त्यालाही आपल्या आदेशात आणि उपदेशात संदिग्धता ठेवता येत नाही, निश्चित संख्यांचा वापर करून बोलावे लागते. किंवा असे आहे का की अनुयायांकडून जेव्हा कृती करून घ्यायची असते तेव्हा ठामपणेच बोलावे लागते, आणि ठामपणे बोलायचे तर संख्यांच्या भाषेत बोलावे लागते. उदा. 'वीस कलमी' कार्यक्रम ? की जेव्हा ज्ञान श्रौत आणि स्मार्त असते, ऐकून स्मरणात ठेवावे लागते, लिहिलेले ग्रंथ वाचून प्राप्त करून घेता येत नाही, तेव्हा संख्याचा उपयोग होतो ? चारिकेसंबंधी पाच गोष्टी लक्षात ठेवल्या, की सर्व लक्षात ठेवल्यासारखे झाले.

— का. संपादक

वाचकांचा पत्रव्यवहार

संपादक 'नवभारत' मासिक यांस–

स. न. वि. वि. 'नवभारता'ताच्या सप्टेंबर १९७८ च्या अंकांतील संपादकीयाला 'भारताच्या आजच्या शासक वर्गात उच्च मध्यमवर्गाला महत्त्वाचे स्थान आहे. आधुनिक शिक्षणाचे अनेक पिढ्यांचे संस्कार आता त्याच्यावर आहेत.' अशी सुरवात केल्यावर संपादकीयाच्या शेवटी शेवटी पृ. ४ वर 'गेल्या पिढ्यांनी केलेल्या पापांना आपण जबाबदार नाही हे म्हणणे अगदी योग्य आहे' असे म्हणणे यांत विसंगती नाही का ? मागच्या पिढ्यांकडून चांगल्या संस्कारांचा वारसा जर आजच्या उच्च मध्यमवर्गाला मिळत आहे, तर मागच्यांनी केलेल्या दुष्कृत्यांची जबाबदारी आजच्यांवर नाही, हे म्हणणे 'अगदी योग्य' कसे ठरेल ?

आजच्या मध्यमवर्गीय माणसाला शिक्षण घेताना आपण म्हणता त्याप्रमाणे मागच्या अनेक पिढ्यांच्या संस्कारांचा फायदा निश्चितच मिळत असतो. ज्या कुटुंबात तो जन्म घेतो, जियल्या संस्कारी वातावरणात तो वाढतो आणि ज्या शहरी शाळा-कॉलेजांतून तो शिक्षण घेतो त्या सर्व परिस्थितिजन्य गोष्टींचा फायदा त्याला हरघडी मिळत असतो. हे फायदे मिळवण्यासाठी तो मुद्दाम धडपडत नाही हे खरे, पण समाजातील काही घटकांना ते मिळत नाहीत म्हणून ते तो नाकारीतही नाही. अशा परिस्थितीत मागच्या पिढीतील लोकांनी केलेल्या वाईट गोष्टींची जबाबदारी आजच्या मध्यमवर्गीयाने सोयीस्करपणे झटकून टाकणे कितपत योग्य ठरेल ? आताची पिढी मागच्या पिढ्यांच्या दुष्कृत्यांबद्दल साक्षात जबाबदार असत नाही हे खरे; परंतु मागच्या पिढ्यांच्यामुळे मिळणारे फायदे उचलताना त्यांनी केलेल्या वाईट गोष्टींच्या जबाबदारीतून कायदेबाजपणे आपण सुटून जाऊ शकतो असे जर आजच्या मध्यमवर्गीयाने मानले, तर ते योग्य ठरेल असे वाटत नाही.

क. लो. अ. ही वि.

आ.

म. अ. मेहेंदळे





अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका





सार-संकलन

वीस वर्षांपूर्वी चीनला भेट दिलेल्या एखाद्या भारतीयाने आज जर चीनला परत भेट दिली, तर त्याला कोणते बदल घडून आलेले आढळतील ? भारतीय पत्रकारांच्या एका संघाने नुकतीच चीनला भेट दिली. त्यांनी लिहिलेल्या वृत्तांतावरून ह्याची बरीचशी कल्पना येऊ शकेल.

पहिले दर्शन

पेकिंगमध्ये बऱ्याच नवीन गोष्टी आढळतात. बरेच रस्ते इतके रुंद करण्यात आले आहेत, की ते ओळखता येत नाहीत. सायकलींची वर्दळ खूपच वाढली आहे. टॅक्सी रस्त्यावर आढळत नाही. रंगीत दूरदर्शन सुरू झाले आहे, पण काही मोठ्या शहरांपुरते मर्यादित आहे. रस्त्यांच्या दुतर्फा झाडांच्या दाट रांगा आढळतात. पेकिंगपासून कँटन प्रांतामधून थेट सरहद्दीवरील ठाण्यापर्यंत जाणाऱ्या रस्त्याच्या दोन्ही बाजूंना झाडांच्या ह्या रांगा गर्दीने उभ्या आहेत. पण सकाळच्या रामप्रहरी पक्ष्यांची किलबिल ऐकू येत नाही; रातकिडयांची किरकिर ऐकू येते, पक्षी धान्य फस्त करतात म्हणून माओच्या आदेशाने चिमण्यांचा संहार करण्यात आला. आता किडे खायला पक्षी नाहीत म्हणून किडयांची संख्या भरमसाट फोफावली आहे. चीनमध्ये दुधदुभत्याचे पदार्थ खाणे लोकांना पसंत नाही; पूर्वीही नव्हते. खेडेगावातून गुरे आढळत नाहीत. जेवणात बटाटा आढळत नाही.

ह्या गोष्टी पटदिशी ध्यानात येतात. आणखी ध्यानात येते, भारतातून चीनला गेलेल्या माणसाच्या डोळयात भरते, ती गोष्ट म्हणजे आजच्या चीनमध्ये दारिद्र्य आढळत नाही. दारिद्र्याच्या खाणाखुणा आता भूतकाळात विरून गेल्या आहेत.

शेती

आज एखादा म्हातारा शेतकरी भाजीपाल्याने बहरलेल्या स्वतःच्या छोटया परसात उभे राहून सभोवर क्षितिजापर्यंत पसरलेल्या, उभ्या पिकांनी झाकून गेलेल्या शेतमळयाकडे समाधानाने पाहू शकतो. जमीनदारांनी पूर्वी केलेल्या पिळणुकीच्या जखमा आज बुजल्या आहेत.

चिनी खेडी आता 'कम्यून'च्या पद्धतीने संघटित करण्यात आली आहेत. कम्यून हे शेती आणि लघुउद्योग यांचे केंद्र असते. पण शेतीसाठी लागणाऱ्या लहान अवजारांचे उत्पादन करण्यापलीकडे 'लघुउद्योगा'ची मजल गेलेली नाही. उत्पादनाच्या गुणवत्तेवर नियंत्रण करण्याचा किंवा उत्पादनाचा खर्च आणि त्याची उपयुक्तता यांचा ताळमेळ घालण्याचाही फारसा प्रयत्न झालेला नाही. शेतकऱ्यांच्या मुलामुलींना ह्या लहान औद्योगिक केंद्रांत काम करण्यासाठी आवश्यक ते तांत्रिक शिक्षण दिले जाते. हे स्थानिक किंवा प्रादेशिक पातळीवर दिले जाते. पण ही मुले हे शिक्षण घेऊन आणि औद्योगिक केंद्रांत काम करूनही मूलतः शेतकरीच रहातात. त्यांची वृत्ती आणि रहाणी शेतकऱ्याचीच राहते. त्यांचे औद्योगिक कामगारांत परिवर्तन होत नाही. भारताच्या पंजाबसारख्या कित्येक विभागांत शेतीचे ज्या प्रकारचे यांत्रिकीकरण झालेले आहे तसे चीनमध्ये झालेले नाही.

पण कम्यूनमुळे शेतकऱ्याची परिस्थिती सुधारली आहे. आपल्या खेडयाचे व्यवहार चालविण्यात आता त्याचा प्रत्यक्ष सहभाग असतो. कम्यूनमध्ये सर्वांनी एखाद्या संयुक्त कुटुंबाप्रमाणे एकत्र रहावे, सामूहिक जीवन जगावे, ही १९५८ मधल्या 'महान उड्डाणा'च्या वेळची कल्पना आता मागे पडली आहे. शेतकरी आता आपल्या कुटुंबाबरोबरच रहातो, घरीच जेवतो. कामासाठी घरापासून दूर आलेले लोकच कम्यूनच्या जेवणघरात जेवतात आणि जेवणाचे पैसे देतात. पण कम्यूनने चालविलेल्या दुकानात आता अगदी जीवनावश्यक वस्तूंबरोबर मिठाई आणि चॉकलेट्स विकण्यासाठी ठेवलेली आढळतात. कपडयातही आता अधिक विविधता, रंगाची

अनुक्रमणिका

थोडी खुलावट दिसून येते. पण अजून समृद्धी आढळून येत नाही.

माओचा भर स्वावलंबनावर, 'आत्मनिर्भरते'वर होता. "'ताचाइ'चा आदर्श डोळ्यापुढे ठेवा" असा त्याचा कळकळीचा उपदेश होता. ताचाइला कम्युनिस्ट पक्षाच्या स्थानिक शाखेने उपक्रमशीलता दाखवून वैराण पडिक जमिनीचे शेतजमिनीत रूपांतर केले. आज 'ताचाइ' हा चीनमध्ये शेतीतील प्रगतीच्या दृष्टीने प्रदर्शनीय विभाग म्हणून गणला जातो. पण ही प्रगती लोकांनी केवळ स्वावलंबनाने घडवून आणलेली नाही हे उघड आहे. चिनी फौजेने बुलडोझर्स वापरले नसते आणि सरकारच्या खात्यांनी कालव्यांचे जाळे ह्या विभागात पसरवून दिले नसते, तर ताचाइचा उपक्रम फसला असता, निदान हटला असता.

शेतीची उत्पादकता कशी वाढवावी हा चीनपुढील प्रमुख प्रश्न आहे. चीनी शेतीची दर एकरी उत्पादकता खूपच आहे, पण जितकी माणसे शेतीवर काम करतात त्यांच्या दृष्टीने ही उत्पादकता पाहिली– दर माणशी उत्पादकता– तर भारतातील कित्येक भागांच्या तुलनेनेही ती कमी आहे. रासायनिक खतांचा पुरवठा अपुरा आहे आणि त्याची प्रतही हलकी आहे. शेतीविषयक संशोधनाच्या क्षेत्रात, अधिक कणखर आणि अधिक पीक देणाऱ्या धान्याच्या जाती शोधून काढण्यात भारत चीनच्या पुढे आहे. आता अमेरिकन कंपन्यांच्या मदतीने ट्रॅक्टर्सनी जमीन नांगरण्याचा, तसेच कालवे, पाटबंधारे वाढविण्याचा उपक्रम सुरू करण्यात आला आहे. गेली कित्येक वर्षे धान्याचे उत्पन्न २८·५० कोटी टनांवर स्थिर आहे. ते ४० कोटी टनांपर्यंत वाढविण्याचा इरादा आहे. पण लोकसंख्या १०० कोटीपर्यंत पोहोचली आहे. आणि कुटुंबनियोजनाची मोहीम जोराने जारी केल्याशिवाय निभाव लागणार नाही, हे चिनी नेत्यानी ओळखले आहे. १९५६ मध्ये चाउ-एन्-लाय् ह्यानी पुढाकार घेऊन ही मोहीम सुरू केली. कुटुंबनियोजनाच्या आवश्यकतेचा अधिकृतपणे स्वीकार करणारा चीन हा पहिला साम्यवादी देश होय.

आपल्याकडे शेती सुधारण्यासाठी म्हणून सुरू केलेल्या उपक्रमात जे गैरप्रकार आढळून येतात, ते कम्यून्समध्येही घडतात असे दिसते. म्हणजे लाचलुचपत, पैसे खाणे, एका कामासाठी म्हणून मुक्रर केलेले पैसे आणि मजूर अन्य अनुत्पादक कामासाठी वापरणे, वेठबिगारी इत्यादी. कम्यून्सच्या उज्ज्वल यशाचे गुणगान मुक्तपणे करता यावे म्हणून ह्या सर्व घटना दडवून ठेवण्यात येत असत. आज त्या बाहेर आल्या आहेत. आता शेतकऱ्यांनाच अधिक उत्पन्नाचे प्रलोभन दाखवून आणि त्यांच्यावरील खर्चाचा आणि सक्तीच्या वेठबिगारीचा भार कमी करून उत्पादन वाढविण्यावर भर आहे. समतावादाला विरोध करा आणि 'प्रत्येकापासून त्याच्या कुवतीप्रमाणे आणि प्रत्येकाला त्याच्या कामाप्रमाणे' ह्या तत्त्वाची कास धरा, 'जो अधिक काम करतो त्याला अधिक दाम मिळेल असे पहा' असे आदेश पक्षाकडून सुटले आहेत.

आधुनिकीकरणावर भर

एकंदरीत चीनच्या नवीन नेतृत्वाचा भर आधुनिकीकरणावर आहे. टेंग शियाओ पिंगच्या नेतृत्वाखाली 'चार आधुनिकीकरणां'चा कार्यक्रम आता राबविण्यात येत आहे– शेती, उद्योग, संरक्षण आणि विज्ञान व तंत्रज्ञान ह्यांचे आधुनिकीकरण. वास्तविक हा माओच्या तत्त्वज्ञानाचा आणि धोरणाचा संपूर्ण पराभव आहे. माओ शहराविरुद्ध खेडी, कामगाराविरुद्ध शेतकरी, वैज्ञानिक तंत्रज्ञानाविरुद्ध मनुष्यबळ ह्यांच्या बाजूला होता 'अणुबाँब हा कागदी वाघ आहे' असे म्हणून त्याने वैज्ञानिक बळाला हिणविले होते. ज्या 'चांडाळचौकडी'चा– 'गँगऑफ् फोर'चा समूळ निःपात आज चीनच्या कानाकोपऱ्यातून करण्यात येत आहे तिच्या सद्दीची सुरुवात १९५८ च्या 'महान् उड्डाणा'पासून आणि त्यानंतरच्या सांस्कृतिक क्रांतीपासून झाली. सांस्कृतिक क्रांतीत 'लाल रक्षकां'च्या तांड्यांनी साऱ्या देशभर धुमाकूळ घातला. 'गोंधळ, अव्यवस्था ह्यांना घाबरू नका' असा माओचा त्यांना उपदेश होता. 'पक्षाच्या हेडक्वॉर्टर्सवर हल्ले चढवा' असा माओचा आदेश होता. चाउ–एन्–लाय हे आधुनिक जगाचे स्वरूप अधिक चांगल्या प्रकारे ओळखणारे राजकारणी होते. त्यांनी काहीसे अगतिकपणे माओ ह्यांच्या ह्या 'मूलसैद्धांतिक' (fundamentalist) भूमिकेशी जुळवून घेतले. पण आज चाऊ यांचा

एक जवळचा अनुयायी टेंग हा चीनचा एक अध्वर्यू आहे.

चीन आता क्षपाट्याने औद्योगीकरणाच्या मागे लागला आहे. स्वावलंबन मागे पडून पश्चिम जर्मनी, ग्रेट ब्रिटन, फ्रान्स, स्वीडन, कॅनडा, जपान इ. प्रगत देशांकडून प्रचंड प्रमाणावर यंत्रसामग्री आयात करण्यात येत आहे. यंत्रांच्या पेटंटस्‌साठी चीन योग्य ती रॉयल्टी द्यायला तयार आहे. आयातीसाठी आवश्यक असलेला पैसा आंतर्राष्ट्रीय बँकांकडून कर्ज घेऊन उभारण्यात येणार आहे. सांस्कृतिक क्रांतीत विद्यापीठे उध्वस्त झाल्यासारखी झाली होती. आता जुनी शैक्षणिक व्यवस्था परत प्रस्थापित करण्यात येत आहे. सत्तरी ओलांडलेल्या वृद्ध प्राध्यापकांना परत विद्यापीठात बोलावण्यात येत आहे. माओचे विचार मुखोद्‌गत असण्यापेक्षा वेगवेगळ्या विज्ञानांच्या आणि अभ्यासविषयांच्या भरीव ज्ञानाला आज परत अधिक महत्त्व देण्यात येत आहे. निरंतर क्रांतीच्या सिद्धांताला मोठाच तडा गेल्यासारखा दिसतो. दहा हजार चिनी विद्यार्थ्यांना वैज्ञानिक व तांत्रिक शिक्षणासाठी प्रगत देशांतील विद्यापीठांत पाठविण्याचा चीनचा प्रयत्न आहे. इतर कुणाही विद्यार्थ्यांप्रमाणेच ह्या विद्यार्थ्यांनाही वागवावे आणि त्यांच्या शिक्षणाचा सर्व खर्च चिनी सरकारने करावा, ह्या अटीवर ही व्यवस्था करण्यात आली आहे. माओने आधुनिक चीनभोवती बांधलेली अलगपणाची 'प्रचंड भिंत' कोसळू लागली आहे.

आंतर्राष्ट्रीय राजकारणातील चीनचे पवित्रे

माओनंतर चेअरमन हुआ ह्यांना चिनी जनतेचे सर्वोच्च आणि वादातीत पुढारी हे स्थान देण्याचे प्रयत्न जोराने सुरू आहेत. सार्वजनिक ठिकाणी आणि कचेऱ्यांत माओ आणि हुआ ह्यांच्या तसबिरी शेजारीशेजारी आणि सारख्याच आकाराच्या झळकत असतात. सर्वत्र 'चेअरमन हुआ ह्यांच्या नेतृत्वाखाली मध्यवर्ती समिती'ने काय काय केले हे सांगण्यात येते. पूर्वप्राथमिक शाळांतील गोंडस छबकडी जी गाणी नाचत नाचत आणि अभिनय करीत गातात त्यांच्यांत 'चेअरमन हुआने चांडाळचौकडीचा पाडाव कसा केला' आणि 'चेअरमन हुआचे लई उपकार. दाट पिकाने झाकली शेतं पार' आणि 'चेअरमन हुआला आमि तिन – आम – मेनला बघितलं' ही गाणी प्रमुख असतात. चेअरमन हुआला टेंग शह देऊ शकतील. पण माओ ह्यांनीच हुआ ह्यांची वारस म्हणून नेमणूक केली होती हे हुआ ह्यांचे बळ आहे. आणि पक्षात टेंग याचे स्थान मजबूत नाही–ते दोनदा पदच्युत झाले होते– हे टेंग यांचे दुबळेपण आहे. दोघांना एकमेकांची जरुरी आहे आणि म्हणून ते एकमेकाशी जुळवून घेतील अशी अपेक्षा आहे. हुआला 'चांडाळचौकडी'चा पाडाव करता आला, तो ये चिन्यिंगच्या नेतृत्वाखाली लाल सैन्याने त्याला, दिलेल्या भक्कम पाठिंब्यामुळे. आणि ये चिनयिंगच्या आग्रहामुळेच टेंग यांना सरकारात परत बोलविण्यात आले असा समज आहे. टेंग यांच्या आधुनिकीकरणाच्या धोरणाला सैन्याच्या कित्येक घटकांचा –उदा. विमानदळ, तोफखाना वगैरे– स्वाभाविकपणे पाठिंबा आहे. पायदळाची संख्या कमी करावी असा टेंग ह्यांचा पूर्वी जो आग्रह होता तो, एकदा हात पोळल्यामुळे, त्यांनी सोडून दिल्यासारखा दिसतो.

युद्ध होणारच, ते लांबणीवर टाकता येईल पण ते अखेरीस अटळ आहे हे बोलणे चीनमध्ये सर्वत्र ऐकू येते. सोव्हिएट रशिया हा चीनचा शत्रू नं १ आहे. अमेरिका प्रबळ असली तरी ते एक थकलेले राष्ट्र आहे, रशिया ताज्या दमाचे व म्हणून अधिक धोकेबाज आहे असे चिनी नेत्यांचे एकंदर निदान आहे. शिवाय अमेरिकेचे साम्राज्यवादी राष्ट्र हे स्वरूप उघड आहे. आशियाआफ्रिकेतील अंकित राष्ट्रांना मुक्त करण्याच्या नावाखाली कारवाया करून रशिया आपले विस्तारवादी धोरण रेटतो, असाही त्यांचा आरोप आहे. ह्यामुळे आधुनिक शस्त्रास्त्रांनी सुसज्ज राहणे हा चीनच्या धोरणाचा महत्त्वाचा भाग आहे. ब्रिटन, फ्रान्स, पश्चिम जर्मनी, इत्यादी राष्ट्रांकडून अत्याधुनिक शस्त्रास्त्रे खरेदी करण्याचे चीनने ठरविले आहे. चीनला ही शस्त्रास्त्रे पुरविण्याची परवानगी अमेरिकेने नाटो संघटनेतील ह्या आपल्या दोस्त राष्ट्रांना दिली आहे. समुद्रातळच्या तेलाच्या लोभाने चीन बऱ्याच विस्तृत सागरी विभागावर आपला दावा सांगत आहे. ह्यातूनच चीन आणि व्हिएतनाम ह्यांच्यामधील पहिला उघड खटका उडाला. पण फिलिपीन्स आणि कोरिया ह्यांनाही चीनच्या विस्तारवादाची साक्षात्

झळ लागली आहे. ह्याच तेलाच्या लोभाने जपानने चीनशी जुळवून घेतले आहे. सन १९९० पर्यंत चीनचे तेलाचे उत्पादन ४० कोटी टन, म्हणजे सौदी अरेबियाच्या सध्याच्या उत्पादनाएवढे होईल असा अंदाज आहे.

आधुनिकीकरणाची मोहीम पुरी झाली– आणि हिला सुमारे वीस वर्षे लागतील– की एक 'महासत्ता' म्हणून चीन जागतिक राजकारणात प्रवेश करील. ह्याचे जागतिक राजकारणावर काय परिणाम घडून येतील ? " चिनी लोक परकीयांशी दोन प्रकारे वागतात, एकतर ह्या कुणीतरी उच्च कोटीतील विभूती आहेत म्हणून त्यांना वंदन करतात, किंवा हे कुणीतरी रानटी पशू आहेत म्हणून त्यांचा तिरस्कार करतात, ही आपल्यासारखी माणसे आहेत म्हणून त्यांच्याशी मैत्री करावी हे त्यांना जुळत नाही" ; असे एका चिनी विचारवंतानेच म्हटले आहे.

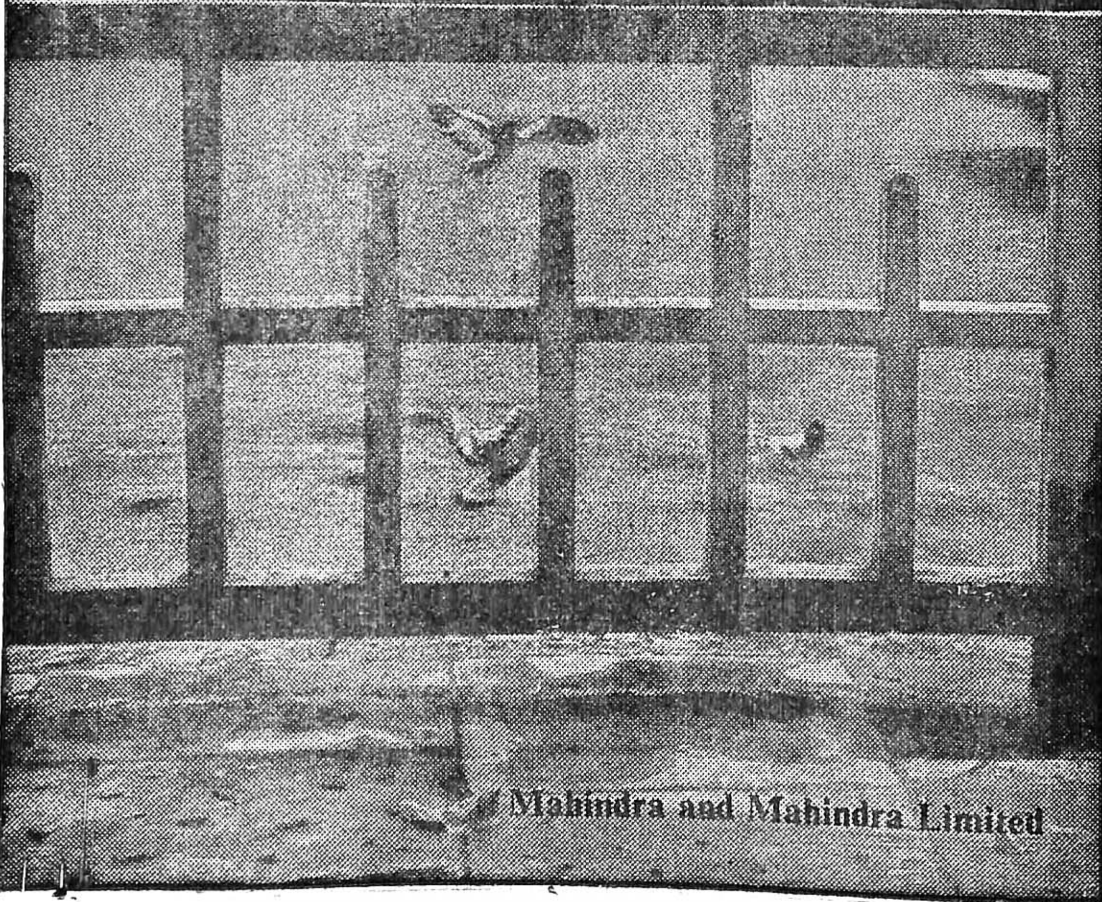
ह्या संदर्भात भारत–चीन संबंधाचा विचार आपण केला पाहिजे.





'Democracy
disciplined and enlightened
is the finest thing in the world.
A democracy
prejudiced, ignorant, superstitious,
will land itself in chaos
& may be self-destroyed.'

—MAHATMA GANDHI



'नवभारत' वर्ष ३१ वे, अंक १ ते १२ (आक्टोबर १९७७ ते सप्टेंबर १९७८)

लेखक-सूची (अकारविल्हे)

[डॉ. म. प. पेठे, ग्रंथपाल, पुणे विद्यापीठ, यांच्या सौजन्याने]

'आर्.' (टोपणनाव) : अमेरिकेतील दारूबंदीचा प्रयोग ३१।८ मे ७८.
दि. के. बेडेकर : धर्मचिंतन (ग्रंथ–परिचय) ३१।९ जून ७८.

इनामदार, एस. डी. : 'सर्वोत्कृष्ट मराठी कथा': खंड १० वा (संपा. राम कोलारकर) परीक्षण ३१।७ एप्रिल ७८.
'स्वाद आणि चिकित्सा' (यशवंत मनोहर) दलित वाङ्मय चिकित्सा (परीक्षण) ३१।९ जून ७८.

'एम्.' (टोपणनाव) : आधुनिक पाश्चात्य 'मध्यवर्ग' २ लेखांक ३१।८ मे ७८; ३१।९ जून ७८.

कर्णिक, व. भ. : 'समाजवादाचे भवितव्य' प्रस्तावना. (माधव लिमये अनुवादित सी. ए. आर. क्रॉसलंड यांच्या 'द फ्यूचर ऑफ सोशिअलिझम' या ग्रंथाची प्रस्तावना) ३१।२ नोव्हें. ७७.

कवीश्वर, ग. वा. : एकलव्याची कथा–आणखी प्रकाश ३१।१ ऑक्टो. ७७.

कानडे, विश्वास : 'अ सेप्रिट रिआलिटी' (कार्लोस कास्टानेडा) ग्रंथपरिचय, ३१।७ एप्रिल ७८.

कुलकर्णी, अ. र. : 'अलेक्सांद्र पुश्किन' (पंडित आवळीकर) परीक्षण, ३१।११ ऑगस्ट ७८.
'ड्रिंक – अॅन इकॉनॉमिक अॅंड सोशल स्टडी' (हर्मन लेव्ही) ग्रंथपरिचय ३१।८ मे ७८.
'मराठी पाकेट बुक्स : निवडक कथा :' वि. स. खांडेकर, ना. सी. फडके, आचार्य अत्रे (संपा– राम कोलारकर) परीक्षण ३१।१० जुलै ७८.
'वसंत व्याख्यानमाला वाई हीरक महोत्सव स्मरणिका' १९७८ (परीक्षण) ३१।१२ सप्टें. ७८.
होलपट आणि सोपान' (रत्नाकर पटवर्धन) 'लघुकादंबऱ्या (परीक्षण) ३१।२ नोव्हें. ७७.

कुलकर्णी, अनिरुद्ध : आपल्या राष्ट्रीय वाङ्मयाचे स्मरण ३१।११ ऑगस्ट ७८.

कुलकर्णी, प्रमिला : (ग. दि.) माडगूळकर व परंपरावाद ३१।४–५ जाने–फेब्रु. ७८.

कुलकर्णी, विनायक य. : द्वंद्वात्मक विश्वरचना ३१।४–५ जाने–फेब्रु. ७८.

कुलकर्णी, सतीश : 'दलित साहित्य : सिद्धान्त आणि स्वरूप' (यशवंत मनोहर) परीक्षण ३१।८ मे ७८.
विचारयुगाचे प्रणेते डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर (संपा. गंगाधर पानतावणे) परीक्षण ३१।१० जुलै ७८.

कोटबागे, व्यं. वा. : 'संदर्भ भारती' हिंदी द्वैमासिक ४।१ फेब्रु. ७८. संपा. (कन्हैयालाल बोझा) ३१।७ एप्रिल ७८.

खरे, ग. ह. : मराठेशाहीतील मद्यपान : काही निर्देश (पत्र) ३१।१० जुलै ७८.

खोबरेकर, वि. गो. : मराठेशाहीतील मद्यपानविषयक धोरण आणि शासनव्यवस्था ३१।८ मे ७८.

गद्रे, विश्राम रा. : सरकती योजना (रोलिंग प्लॅन) ३१।२ नोव्हें ७७.

गोखले, न. ना. : प्लेटोचे दुसरे जग ३१।४–५ जाने. - फेब्रु. ७८.

'नवभारत' : वर्ष ३१ : अंक १ ते १२ (आक्टोबर ७७ ते सप्टेंबर ७८)

लेख सूची : (अकार विल्हे)

अनुक्रमणिका

युरायपिडीजची पाच शोकनाट्ये : (महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळातर्फे प्रसिद्ध होणाऱ्या अनुवादाची प्रस्तावना), कमलाबाई टिळक, ३१।६ मार्च, १९७८.

'रंगांद्वारे व्यक्तिपरीक्षा' : (अनु. प्रभाकर गोरे) परीक्षण, अ. ना. ठाकूर, ३१।८ मे, १९७८.

राज्यसभेच्या फेरमांडणीची दिशा : भास्कर लक्ष्मण भोळे, ३१।४ – ५ जाने. – फेब्रु. ७८.

'वसंत व्याख्यानमाला, वाई हीरक महोत्सव स्मरणिका' १९७८ : परीक्षण, अ. र. कुलकर्णी, ३१।१२ सप्टेंबर, १९७८

'वाङ्मयीन आकलन' : (रा. ग. जाधव) परीक्षण , पंडित टापरे, ३१।४–५ जाने. फेब्रु. १९७८.

'विचारयुगाचे प्रणेते डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर' (संपा. गंगाधर पानतावणे), परीक्षण, सतीश कुलकर्णी, ३१।१० जुलै, १९७८.

विद्यापीठीय प्रशासन : अ. भि. शाह, ३१।३ डिसेंबर, १९७८.

'विवेकाची गोठी' : (म. गं. नातू); लेखसंग्रह (परीक्षण), भास्कर लक्ष्मण भोळे, ३१।६ मार्च, १९७८.

विषण्णता (डिप्रेशन) : यशवंत भालेराव, ३१।६ मार्च, १९७८.

विषमता, विवेक आणि हिंसा : मे पुं. रेगे, ३१।३ डिसेंबर, १९७७.

विसाव्या शतकातील जादूचा दिवा : (जयंत वि. नारळीकर), अनु. अ. ना. ठाकूर, ३१।११ ऑगस्ट, १९७८

विज्ञानाचा सामाजिक आकृतिबंध : (जे. डी. बर्नाल), लेखांक ३ व ४, अनु. र. गो लागू , ३१।१ ; ३१।२ ऑक्टोबर व नोव्हेंबर, १९७७.

विज्ञानाचे पुरस्कर्ते पं. जवाहरलाल नेहरू : मधुसूदन वासुदेव मिराशी, ३१।९ जून, १९७८.

वृत्तपत्रीय संसाराचे प्रश्न : गोविंद तळवलकर, ३१।३ डिसेंबर, १९७७.

शं. बा. जोशी ह्यांच्या शंकेस उत्तर : (पत्र) – अशोक चौसाळकर, ३१।२ नोव्हेंबर, १९७७.

'शतरूपा' : ('राजीव' टोपण नाव; चंद्रकांत महामुनी); काव्यसंग्रह (परीक्षण), पंडित टापरे, ३१।१२ सप्टेंबर १९७८.

'शोधशिल्प' : (रा. चिं. ढेरे); लेखसंग्रह (परीक्षण), डॉ. यू. म. पठाण, ३१।६ मार्च, १९७८.

श्रद्धांजली.

शं. रा. जोशी ३१।८ मे, १९७८.

वि. द. घाटे ३१।९ जून, १९७८.

केशवराव भोळे ३१।३ डिसेंबर, १९७७.

ग. दि. माडगूळकर ३१।४–५ जाने–फेब्रु. १९७८.

पु. शि. रेगे ३१।६ मार्च १९७८.

म. ना. वानखडे ३१।९ जून, १९७८.

संक्रमणकालीन हिंदुस्थान : प्रस्तावना : (गोवर्धन पारीख) अनु. बा. रं. सुंठणकर, ३१।३ डिसेंबर, १९७७.

'संतकवी तुकाराम : एक चिंतन' : (निर्मलकुमार फडकुले), परीक्षण नरेश परळीकर, ३१।११ ऑगस्ट, १९७८.

'संदर्भ भारती' : हिंदी द्वैमासिक, अंक ४–१ फेब्रुवारी, १९७८ (संपा. कन्हैयालाल ओझा), (परीक्षण), व्यं. वा. कोटबागे, ३१।७, एप्रिल, १९७८

संपादकीय :

आपली भाषिक समस्या निवेदन : ३१।१ ऑक्टो.७७.

भारताचे बदलणारे राजकीय चित्र : ३१।२ नोव्हें. ७७.

कै. गोवर्धन पारीख (प्रथम पुण्यतिथी दिन): ३१।३ डिसेंबर ७७.

कै. वि. म. बेडेकर (श्रद्धांजली): ३१।४–५ जाने.– फेब्रु. ७८.

संस्कृत विद्या : ३१।६ मार्च ७८.

विद्यापीठे आणि मराठी : ३१।७ एप्रिल, ७८.

मद्य, मद्यनिवृत्तिः ३१।८ मे ७८.

विद्वत्तेची आधुनिक परंपरा : ३१।९ जून, ७८.

वॉश घेऊन फ्रेश झालेली मराठी : ३१।१० जुलै, ७८.

भारतीय आणि दलित : ३१–११ ऑगस्ट, ७८.

मराठवाड्यातील दंगलींच्या संदर्भात : ३१–१२ सप्टेंबर ७८.

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

मराठी

(१)	वैदिक संस्कृतीचा विकास : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	३०.००
(२)	अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) : .... ब्र. स्वामी केवलानंदसरस्वती	७५.००
(३)	इतिहासाचे तत्त्वज्ञान : प्रा. सदाशिव आठवले	१०.००
(४)	क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : एक भाष्य : डॉ. रा. भा. पाटणकर	१०.००
(५)	सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती : प्र. रा. देशमुख	१०.००
(६)	पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास : .... डॉ. सुमंत मुरंजन	८.००
(७)	चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान : प्रा. सदाशिव आठवले	६.००
(८)	मानवाचा आदर्श } ले. मानवेंद्रनाथ रॉय	६.००
(९)	नवमानवतावाद } अनु. गोवर्धन पारीख	५.००
(१०)	गीता-प्रवेश : डॉ. गो. वि. देवस्थळी	५.००
(११)	लोकशाहीचे धोके : पन्नालाल सुराणा	४.००
(१२)	भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श : सौं. कमल पाध्ये	४.००
(१३)	हिंदी साहित्यविचार : प्रा. प्यारेलाल गोहेल	३.००
(१४)	महाराष्ट्रातील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना : .... चा. अ. दाभोलकर	२.००
(१५)	श्री. यशवंतराव चव्हाण — अभिनंदनग्रंथ	२०.००
(१६)	संशोधन साधना : डॉ. वसंत स. जोशी	१२.००
(१७)	ज्ञानदेव चिंतन (संपादित) : डॉ. वसंत स. जोशी	२०.००
(१८)	आनंदाचा डोह : प्रा. रा. ग. जाधव	८.००
(१९)	भावार्थ रामायण (श्री एकनाथ महाराज कृत) बालकांड :	१२.००
(२०)	तरंगयामिक व पुंजयामिक : मा. ग. टोळे	५.००
(२१)	निळी पहाट : (मराठी दलित साहित्याची मीमांसा) रा. ग. जाधव ...	९.००

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा)

ग्रंथ विक्रेत्यांना २० टक्के कमिशन.

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ वाई यांचे करिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका







राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई